نوابغ الفكر العربي

٣١

الفارابي

بقلم سعيد زايد

دار المعارف بمصر

الفارابي

ملاحظة بتاريخ 19 جانفي 2015

تم الحصول على هذه النسخة الالكترونية بتصوير من مقترضتها من مكتبة جامعة الزيتونة كلية الحضارة الإسلامية بتونس

وتفاجأت عند ترتيبي لهذه النسخة بالتعليق المكتوب أعلاه حيث أن النسخة الورقية تبرع بها صاحبها بعد وفاته لمكتبة الزيتونة

كنت سأضع هذه النسخة الالكترونية حتى ينتفع بها غيري حتى من دون أن أرى هذه الملاحظة ولكن زاد إصراري بعد أن رأيتها

سبحان من سخّر لهذا الرجل الذي لا أعرفه شخصا وفرصة أكبر لأن ينتفع بكتابه أكبر عدد ممكن من الناس

وهذه الملاحظة دعوة لكل من يقرأ هذه الأسطر بأن ينشر المعرفة بأي سبيل يستطيعه .. كتاب ورقي مركون في الرفوف وربما تعلوه الاتربة يمكن أن يساعد الكثيرين ممن يحتاجونه ولا يجدونه.. بإمكانك مساعدتهم بنشر نسخة الكترونية وسيبقى لك الأجر ما بقيت النسخ وانتشرت..

إهداء خاص لكل أساتذة جامعة الزيتونة ولكل طلبتها ومن يعمل بها

ولطلاب ماجستير الحضارة الإسلامية وحوار الثقافات والأديان

نوابغ الفكر العربي

٣١

الفارابي

٢٥٩ هـ – ٣٣٩ هـ

بقلم سعيد زايد

المعلم الثانى والفيلسوف الموسيقى
الذى عاش للعلم وانقطع للفلسفة

الطبعة الثانية

دار المعارف بمصر

الفصل الأول

عصر الفارابى

١ – البيئة السياسية

ظل العباسيون عصراً كاملا فى مجد لا يطاول . ولأمر مّا بدأ المجال يفسح للأجنبى ، وبدأ الأتراك والفرس والديلم والسلجوقيون يجدون مجالا فى خدمة الدولة يعتمد عليهم فى الجيش والإدارة . وكان هذا على حساب العرب . فبقدر تدخل هؤلاء والاعتماد عليهم كان إقصاء العرب عن المراكز الحساسة فى الدولة . وأمام هذا ، كان من الطبيعى أن يدبّ الضعف فى أوصال السيادة العربية ، ويضطرب النظام ، وتعمّ الفوضى ، وتصبح الخلافة رمزاً ليس إلا . . .

وعصر نفوذ الأتراك فى الدولة العباسية احتل من تاريخها حوالى قرن من الزمان (٢٣٢ – ٣٢٤ هـ) . فقد بدأ هذا النفوذ يظهر للعيان عندما أراد الخليفة المتوكل تقديم المعتز – وهو ابنه الثانى – فى الخلافة على ابنه الأول المنتصر ، فوجدها الأتراك فرصة سانحة للكيد والانتقام من المتوكل ، بعد أن أخفقوا من قبل فى اغتياله بدمشق . لقد انتصروا فى هذه المرة بمعاونة ابنه الطامع فى الخلافة من بعده والحانق على أخيه الأصغر .

وكان من الطبيعى أن يؤمن الأتراك جانبهم فيشيرون على المنتصر بإقصاء أخويه المعتز والمؤيد من ولاية العهد خوفاً من الانتقام من قاتل أبيهم ، ففعل ؛ إلا أن عدم هدوء الأتراك وتدخلهم فى كل صغيرة وكبيرة أدى بالمنتصر إلى أن يغضب عليهم ويسبهم ويقول عنهم إن « هؤلاء قتلة الخلفاء » ، فكان مصيره كمصير أبيه ، نظير ثلاثين ألف دينار أعطاها الأتراك طبيبه الخاص ابن طيفور ففصده بريشة مسمومة ، فلقى حتفه ولما تمض خمسة شهور على خلافته .

وحول الأتراك الخلافة بعد وفاة المنتصر إلى أحد أبناء المعتصم ، فولى المستعين بالله خلافة المسلمين . وقد ازداد فى عهده نفوذ الأتراك .

ويمكن أن نستشف من هذه الأحداث ، ما كانت عليه الحالة السياسية أمام النفوذ التركى المتزايد . لقد كان الحذر يسيطر على السلطتين ، سلطة الخليفة من جانب وسلطة الأتراك من جانب آخر . وكانت كل سلطة تبطش بالأخرى لأية شبهة أو أية إشاعة تسمعها عن عزم هذه على الانتقام . وكانت الغلبة تتم للأقوى أو للذى يبدأ بالعدوان ويأخذ خصمه على غرة .

تواترت الإشاعات عن عزم المستعين بالله على الفتك بالأتراك ، فعزله هؤلاء ونفوه إلى واسط ثم قتلوه ، وولوا المعتز بن المتوكل خليفة على المسلمين. فكان هذا — بطبيعة الأمر — كالأسير بين أيديهم ، يتوقف بقاؤه على رضاهم . والقصة التالية صورة صادقة لما وصل إليه الحال بالنسبة للخليفة والأتراك . فقد حدث بعد جلوس المعتز على سرير الخلافة ، أن قعد خواصه وأحضروا المنجمين ، وسألوهم قائلين : « انظروا ، كم يعيش وكم يبقى فى الخلافة ! » فانبرى ظريف كان فى المجلس قائلا : « أنا أعرف من هؤلاء بمقدار عمره وخلافته » . فقالوا : « فكم تقول إنه يعيش وكم يملك ؟ » قال : « ما أراد الأتراك » . فضحك كل من كان فى المجلس .

كان المعتز يخشى بطش الأتراك . فحمل سلاحه نهاراً وليلا ، واصطنع المغاربة والفراغنة كى يتخلص من نفوذهم . ولكن هذا العمل لم يغنه شيئاً . فقد هب الأتراك فى وجهه مطالبين برواتبهم ، وقبضوا عليه ، ومثلوا به ، فمات قتيلا . وهكذا كان مصير المهتدى ، الذى ولى الخلافة بعده . أما المعتمد الذى تولى الخلافة بعد المهتدى على أيدى الأتراك بعد أن أخرج من الجوسق الذى كان محبوساً فيه . فكان على حد قول السيوطى فى تاريخ خلفاء أمراء المؤمنين « أول خليفة قهر وحجر عليه ووكل به » (١) . فلقد شغلته ملذاته ، وترك

(١) ص ٢٤٣ .

أمور الدولة ، بل قسم البلاد بين أخيه الموفق وبين جعفر ابن قائد الأتراك موسى بن بغا . وولى المعتضد الخلافة بعد المعتمد ، ثم تولاها ابن المعتضد المكتفى بالله ، وخلفه أخوه المقتدر ، وخلع هذا عن العرش وبويع الغالب بالله عبد الله بن المعتز ، إلا أن أتباعه أعادوه مرة أخرى ، وفى عهده كثرت الفتن والقلاقل وتدخل النساء فى أمور الدولة ، وأصبح الأمر والنهى بيد أمه « السيدة » ، كما سماها المؤرخون . فكانت إذا غضبت أو غضبت قهرمانتها على أحد الوزراء عزل فى الحال .

وأمام هذا كله من ضعف الخلفاء وتفاقم نفوذ الأتراك ، كان من السهل على حكام الأقاليم أن يعلنوا استقلالهم الداخلى ، بل وجد من بينهم من نصب نفسه خليفة مثل عبد الرحمن الثالث الأموى ، فقد نصب نفسه خليفة على الأندلس (٣٠٠ — ٣٥٠ هـ) ولقب نفسه بأمير المؤمنين الناصر لدين الله . ولقد وجد من بين الخلفاء من يخضع للأمر الواقع ، فيتخلى عن التشبث بمقاليد الحكم ويعهد فيه إلى أحد الأمراء مكتفياً باللقب وذكر اسمه فى خطبة الجمعة ونقشه على السكة . وكان أول من فعل ذلك هو الخليفة الراضى . وبذا أصبح المسلمون تحت ظل نوع من الحكم سمى عصر إمرة الأمراء ، استمر حوالى عشر سنوات (٣٢٤ — ٣٣٤) ، حتى خضعت الخلافة العباسية إلى سلطان آل بويه .

وهكذا كانت هذه الفترة من تاريخ العرب : خلفاء ضعاف ، وتغلغل للنفوذ التركى فى صميم الحكم وأخص خصائص الحاكم ، وتدخل للنساء فى أمور الدولة . وكم من خليفة قتل ، وكم من خليفة مات بعد أن نال من العذاب أشده من ضرب بالدبابيس أو إقامة فى وهج الشمس أو سمل للعيون .

ولقد تعمدنا الحديث عن هذه الفترة من تاريخ المسلمين ، لأنها الفترة التى عاش خلالها الفارابى (وإن لم يكن فيلسوفنا متصلا بالسياسة) ، فالفارابى على رواية ابن خلكان توفى سنة ٣٣٩ هـ ، عن ثمانين سنة ، ولذا يكون مولده سنة ٢٥٩ هـ .

ولئن كان فيلسوفنا لم يتصل بالسياسة فى كثير ولا قليل ، بل آثر عيشة العزلة والتقشف ، وفضّل أن يظل سابحاً فى بحار الفلسفة ، بعيداً عن معمعان السياسة وتقلباتها على عكس تلميذه ابن سينا الذى كان له أثر فعال فى مجال السياسة ؛ نقول لئن كان الفارابى لم يتصل بالسياسة ، فقد اتصل ببعض الحكام ، وإن كان اتصاله بهم لم يخرج عن دائرة العلم ، يتكلم معهم باللغة التى يحبونها ، ويسمعهم أنغاماً من آلته الموسيقية ، فيضحكهم ، ثم يبكيهم ، ثم ينيمهم ويتركهم نياماً .

والحاكم الذى روى لنا التاريخ أن الفارابى قد اتصل به وعاش مدة فى كنفه هو سيف الدولة بن حمدان ملك حلب .

٢ ـ البيئة الاجتماعية

فى عهد الخليفة المعتصم دخل المجتمع الإسلامى عنصر جديد ، هو الأتراك ، وأصبح شعب المسلمين يتألف من العرب والفرس والمغاربة والأتراك . ولم يلبث العنصر الأخير ، وقد استعين به فى الجيش ، أن أصبح أداة فعالة وقوة يخشى بأسها حتى على الخلفاء أنفسهم ، وهم الذين استعانوا بهم فى تقوية نفوذهم . فاضطر هؤلاء إلا أن يبحثوا عن نصير آخر يقيهم شر غدر الأتراك ، فاستعانوا بجنود مرتزقة من المغاربة والفراغنة والأكراد والديلم . وكان من الأخيرين ما كان من الأولين تدخل فى أمور الحكم ، وعبث ، وفساد .

وقد تبعت الطوائف الدينية الطوائف السياسية مداً وجزراً ؛ فالسنيون مثلا كانوا يتمتعون بالحرية والطمأنينة فى أثناء سطوع نجم الأتراك وفى عهد إمرة الأمراء ، على عكس الشيعيين الذين لحقهم شىء من الطمأنينة فى ظل حكم آل بويه . وبالطبع قام بين الفريقين تنافس ونزاع عنيف خضب أرض المسلمين بالدماء . ولقد تعدى النزاع بعض السنيين وبعضهم الآخر حين وقف الحنابلة

دون دفن جثة محمد بن جرير الطبرى سنة ٣١٠ هـ ، لأنه لم يذكر اسم أحمد بن حنبل ضمن أسماء الفقهاء فى كتابه عن اختلاف الفقهاء .

وقد ظهرت أيضاً طبقة الرقيق ، وكان منهم السود والبيض ، والنساء ، والغلمان ، فقاموا بدور هام فى السياسة والحرب فى هذا العصر ، وكان منهم الأتراك والديلم والأكراد . ولم تكن طبقة الرقيق من الطبقات الممتهنة ، ولا غضاضة فى ذلك فقد كانت أمهات كثير من الخلفاء من الرقيق .

وثمة طائفة أخرى من طوائف المجتمع كانت تتألف من النصارى واليهود ، وهم أهل الذمة كما سماهم المسلمون . وكانوا يعيشون فى وفاق مع المسلمين ويتمتعون بالتسامح ، وكان كثيراً ما يحضر الخلفاء احتفالاتهم بأعيادهم .

أما من ناحية العمران ، فقد انتشر حتى عم الأرجاء ، وظهرت فنون الهندسة الشرقية فى قصور الخلفاء والأمراء والقادة ؛ فكانت دورهم فخمة ذات اتساع ، تضم حدائق غناء ، وتحتوى على فرش ثمينة . وكانت فى جملتها على مثال دور الفرس والروم ، مبنية بالآجر ، ومغطاة بالكلس . وكانت تنقسم فى العادة إلى أقسام ثلاثة : مقاصير الحرم ، وحجرات الضيافة ، وحجرات الخدم . وكانت جدرانها وسقوفها محلاة بالفسيفساء المذهبة والرسوم الملونة ، وعلى أسطحها قباب مرفوعة على عمد دقيقة تظهر للعين كأنها معلقة فى الفضاء . وكانت قصور الخلفاء تحتوى على أروقة يجتمع فيها الغلمان ، وتسمى على قدر عددهم ، فكانت تسمى مثلا بالأربعينى أو السبعينى ، وهكذا .

وقد اقتبس العباسيون نظام مجالسهم عن الفرس أيضاً فى كل ما عرف فيها من فخامة وترف وبذخ . وانتشرت مجالس الغناء والطرب التى كان يعقدها الخلفاء ويحضرها الشعراء والمغنون والأدباء والموسيقيون وأهل الفكاهة . وهذا إن دل على الانغماس فى الملذات وعدم العناية بشئون الدولة ، فإنما يدل من جهة أخرى على حياة الرغد التى كان يحياها الشعب ، وعلى ازدهار الصناعة ونمو التجارة والزراعة . فالصناعات اليدوية كانت متقدمة ، وكانت كل

مدينة مشهورة بنوع خاص من الصناعة يتوارثه الأبناء عن الآباء ، وكان يراعى فى الصناعات ما يحتاج إليه وجهاء المجتمع من تزيين دورهم بأغلى الرياش فانتشرت صناعة السجاد والنسيج والآنية والنحاس . وبطبيعة الحال لم يغفل عما يحتاج إليه عامة الناس فى معاشهم . والتجارة كانت تتبادل على شكل واسع ، وتمتد من المشرق إلى المغرب على ظهور الإبل .

ولقد تفنن الخلفاء فى الطعام ، حتى إنهم كانوا يجيزون الشعراء الذين يصفون لهم أصنافه . ولقد كان اللباس الفارسى هو لباس البلاط الرسمى ، فكثر استعمال الملابس المحلاة بالذهب عند الرسميين ؛ وكان الخليفة هو صاحب الحق فى خلعها على من يشاء . أما لباس الطبقة الراقية فكان عبارة عن سروالة فضفاضة وقميص ودراعة وسترة وقفطان وقباء وقلنسوة . ولباس العامة كان يشتمل على إزار وقميص ودراعة وسترة طويلة وحزام . ولقد أدخل الخلفاء تغييرات على نظام الملبس . ولكنه كان فى جملته مما يراعى فيه الفخامة . وبالطبع كانت أعيادهم يراعى فى الاحتفال بها الأبهة والعظمة ، وكذلك كل المناسبات الدينية . وكانت مواكبهم تحاط بمظاهر الأبهة .

وكان للمرأة فى ذلك الوقت قسط وافر من الحرية ، مما دعا إلى تدخل بعض النساء فى شئون الحكم ، مثل أم المعتز وأم المقتدر . حتى إن بعض القهرمانات كن يتدخلن فى أمور الدولة . وفى هذا ما تسبب فى ضعف الخلافة العباسية .

وقد اختل حبل الأمن بسبب كثرة الحروب بين الأمراء وغارات الجند ، فأدى ذلك إلى البطالة بين الناس .

٣ — البيئة الدينية

العصر العباسي الثانى ، الذى عاش فيه الفارابى ومات ، تعددت فيه الحركات الدينية تعدد الحركات السياسية سواء بسواء . ثورات شعبية نشرت

مبادئ الشيعة بعد أن انتزعت كثيراً من بلاد الدولة العباسية ، وحركات سياسية ودينية قام بها الخوارج والزنج ، وانتعاش للمذهب المعتزلة ، وذيوع المذهب أهل السنة على يدى الأشعرى ثم الغزالى من بعده ، وتطور لبعض آراء المتصوفة .

فقد لجأ أئمة الإسماعيلية — أولا — إلى نشر دعوتهم فى الخفاء بعيداً عن مركز الدولة العباسية . واتخذوا مدينة سلمية (من أعمال حماة بالشام) مركزاً لهم . وجاب أتباعهم خراسان والسند لجلب الأشياع . ولقد اشتهر ميمون القداح بأنه واضع دعامة المذهب الإسماعيلى ، وكان يدعو لفكرته متستراً وهو يزاول عمله فى قداحة العيون أو استخراج ما غشيها من ماء . ومهد بذلك السبيل لابنه عبد الله بن ميمون ، الذى يعتبر المؤسس الحقيقى للمذهب الإسماعيلية ، والذى اتخذ مدينة الأهواز مركزاً لنشر دعوته . ولم يكن من المستطاع أن تظل الدعوة سراً كما يريد الدعاة ، فقد علم الوالى بما يعمله ابن ميمون القداح ، فخشى هذا على نفسه وفر إلى البصرة ثم إلى الشام ثم إلى سلمية ومات بها ما بين سنتى ٢٧٠ ، ٢٧٤ هـ ، بعد أن راجت الدعوة على يديه فى كثير من بلاد الإسلام . وكان ابن ميمون القداح قد أرسل رجلا من دعاته هو الحسين الأهوازى إلى سواد الكوفة . فالتقى هناك بحمدان بن الأشعث المعروف بقرمط ، وضمه إلى الدعوة ، فكان سنداً قوياً فى نشرها . وقد اتخذ حمدان قرمط بلدة كلواذا من ضواحى بغداد مركزاً له ، ولم يلبث أن زاد أتباعه ، فشجع وأمرهم بشراء الأسلحة استعداداً ليوم الفصل . ولقد لقيت الدعوة الإسماعيلية رواجاً عظيما بين العرب على يديه .

واختلف رجال الشيعة فيما بينهم على رياسة الدعوة ، ولكن المهم ، ونحن بصدد ذكر ما كانت عليه بلاد المسلمين من تيارات متنازعة وحركات متضاربة حينئذ ، أن نذكر أن كثيراً من بلاد المسلمين مثل شمال غرب العراق وبلاد فارس وبلاد الشام وبلاد البحرين واليمن وبلاد المغرب انتشرت فيها دعوة الشيعيين ، وظلت الدعوة فى السر تارة ، وافتضح أمرها تارة أخرى ، حتى

قامت دولة الفاطميين فى الغرب على يدى عبيد الله المهدى فى أواخر سنة ٢٩٦ هـ ، وأصبح للشيعة دولة قوية استطاعت أن تناوئ الدولة العباسية وتنشر دعوتها فى جميع أنحاء العالم الإسلامى .

ولقد كانت تعاليم المعتزلة فى العصر العباسى الأول ، وخاصة أيام المأمون والمعتصم والواثق ، من التعاليم التى دان بها الخلفاء واعتنقوها وذادوا حياها . فلقد اعتقد هؤلاء الخلفاء فى القول بخلق القرآن ، الأمر الذى دعا إلى سجن أحمد بن حنبل لأنه رفض هذا القول . ودعا أيضاً إلى ما هو أكثر من ذلك ، فلقد كان إطلاق أسرى المسلمين فى البلاد البيزنطية مقصوراً على القائلين بخلق القرآن ، فمن كان لا يقول بذلك عد خارجاً على الإسلام . وفى العصر العباسى الثانى ، كانت الفلسفة اليونانية قد عرفت بين المشتغلين بالعلوم العقلية ، فأثرت بدورها فى تعاليم المعتزلة ، وحاول هؤلاء أن يلائموا بينها وبين العقيدة الإسلامية. ونتج عن ذلك مناقشات فى الندوات والمدارس العلمية وخاصة فى مدرستى البصرة وبغداد ، وكان مدارها بين المعتزلة وأهل السنة من جانب . وبينهم وبين الفلاسفة من جانب آخر . وبذا امتلأ الجو الإسلامى بجدال عنيف دار حول الأصول الرئيسية للعقيدة الدينية وما ينشأ عنها من فروع .

وعلى الرغم من القوة التى كانت عليها تعاليم المعتزلة بعد أن تأثرت بالفلسفة اليونانية ، فإنها لم تكن المذهب الرسمى للدولة ابتداء من العصر العباسى الثانى ، فقد نهى المتوكل (أول خلفاء هذا العصر) عن القول بخلق القرآن ، فضعفت شوكتهم ، وزادها ضعفاً ثورة أبى الحسن الأشعرى عليهم بعد ذلك .

وبظهور الأشعرى انتصر مذهب أهل السنة . صحيح أن الأشعرى تربى فى أحضان مذهب المعتزلة ، ولكنه بعد أن درس المنطق وتسلح بأسلحته رفض تعاليمهم ، وكان ذلك بعد بلوغه الأربعين من عمره ، أى فى سنة ٣٠٠ هـ . ولقد كادت ثورة الأشعرى أن تقضى على مذهب المعتزلة قضاء تاماً ، كما يذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان على لسان أبى بكر الصيرفى حين يقول :

« كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعرى ، فحجرهم فى أقماع السمسم » .

وظهر فى هذا العصر أيضاً بعض غلاة المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ . وقد بان خطره للعيان فى مستهل القرن الرابع الهجرى ، وكان ذلك أيام خلافة المقتدر . وكان حامد بن العباس وزير المقتدر يكره الحلاج ، فجعل من امرأته عيناً عليه ، ثم استشهد بها عليه فى مجلس ضم كبار القضاة الذين فحصوا كتبه أيضاً ورأوا فيها من الزيغ ما جعلهم يفتون بكفره وإحلال دمه . ولذا صدر أمر الخليفة بضربه ألف سوط وإحراق جثته وإلقاء رمادها فى نهر دجلة (١) .

---

(١) من المعروف أن قتل الحلاج كان لأجل قوله بالحلول والاتحاد والامتزاج بين الخالق والمخلوق . ولكن الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمى يرى أن الحلاج ينفى الامتزاج بين الله والإنسان وهذا واضح فى قوله مخاطباً ربه : « . . . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها » ، وقوله أيضاً : « من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية تمتزج بالإلهية ، فقد كفر . فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه » . أما الغلو الذى ظهر فى بعض أشعاره ، وظهرت أنه يقول بالاتحاد تارة ، وبالحلول تارة أخرى ، فإنما مرجعه ، كما يقول الدكتور حلمى : « إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكان إلى جانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر . . . وكان الحلاج بحكم هذا كله محباً ولهاً دهشاً إلى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الإلهى من قلبه وسيطرته على نفسه ، وإخراجه عن ذات هذه النفس ، وإدخاله فى ذات محبوبه ، إلا فى هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول » .
(الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى للدكتور محمد مصطفى حلمى ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، القاهرة فى أول نوفبر سنة ١٩٦٠) .

الفارابى فى عصره

١ – حياته

(أ) نسبه :

اختلف المؤرخون فى نسب الفارابى ، فقال ابن أبى أصيبعة فى « عيون الأنباء » إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وقال ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ. وقال القفطى إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ، ووافقه فى ذلك البيهق . وقال ابن النديم فى « الفهرست » إن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان . وقال صاعد فى « طبقات الأمم » إن اسمه أبو نصر محمد بن محمد ابن نصر ، وقال فى مكان آخر من نفس الكتاب إنه أبو نصر محمد بن نصر .

وواضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وإن كانوا قد اختلفوا فى ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم إن اسمه « محمد » .

وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابى على أنه تركى الأصل ، ولكن ابن أبى أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسى المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق : « ولا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بذكرهم التاريخ . ولعل فيما امتاز به الفارابى من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال »[١].

(١) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ ، ص ٥٥ – ٥٦ .

(ب) موطنه :

ينسب الفارابى إلى بلدة فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال إنه من بلدة فارياب من أرض خراسان . وبديهى أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابى لا الفارابى . وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب ، وهى كما يقول ياقوت : « ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك وهى أبعد من الشاش ، قريبة من بلاساغون ومقدارها فى الطول والعرض أقل من يوم ، إلا أن بها منعة وبأساً ، وهى ناحية سبخة لها غياض ، ولهم مزارع فى غرب الوادى تأخذ من نهر الشاش » .

(ج) مولده ونشأته :

ذكر ابن خلكان أن الفارابى توفى سنة ٣٣٩ هـ عن ثمانين عاماً ، وبذا يمكننا أن نستنتج تاريخ مولده بأنه كان حوالى سنة ٢٥٩ هـ . وهذا الاستنتاج ضرورى فى هذا المجال ، إذ أن المعلم الثانى لم يترجم لنفسه كما صنع بعض مفكرى الإسلام ، وكذا لم يفعل ذلك أحد من تلاميذه .

ولقد كان الفارابى يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته إلا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف إلى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروى الغلة عن طفولته وشبابه ، بل إنهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده إلى بغداد ؛ وبذا تظل فى حياة الفارابى فترة غامضة قد يجلوها كشف علمى .

وقد نشأ الفارابى على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية . ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين لساناً يدخل فى باب الأساطير ، وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ويتضح ذلك من تحليله لكلمة السفسطة فى كتابه إحصاء العلوم[١]. ولقد

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fârâbi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz — Wiesbaden.

نال الفارابى – أيضاً – قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة، ولعله لم يتجه إليها إلا متأخراً . ولقد ذكر ابن أصيبعة أنه عنى بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن الدكتور إبراهيم مدكور لا يقرّ هذا القول (١) .

ووراء البحث عن الدراسات العقلية ، رحل الفارابى من بلده ، فذهب إلى بغداد ودرس المنطق على إمام المناطقة أبى بشر متى بن يونس ، بعد أن أتقن اللغة العربية . كما درسه أيضاً – كما يقول صاعد فى طبقات الأمم – على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر .

وكان دخول المعلم الثانى مدينة بغداد حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين . وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابى ، مرحلة النضج الكامل ، والتأثير فيمن يتصل به . وفى بغداد ، التقى بالباحثين من مناطقة ولغويين ، فدرس – كما ذكرنا – المنطق على أبى بشر متى بن يونس ؛ ومالبث الفارابى أن تفوق عليه .

وتوجه إلى حران ، فأخذ المنطق أيضاً عن يوحنا بن حيلان ؛ ولقد « سمى بالمعلم الثانى لما انتهى إليه من منزلة ممتازة »(٢). وقد تتلمذ عليه يحيى بن عدى المنطقى المشهور .

ورجع الفارابى مرة أخرى إلى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ بها علوم الفلسفة . وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانيها . بعد أن قرأها عدة مرات . ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هى : « إنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » . ويقال إنه ذكر أنه قرأ « السماع الطبيعى » لأرسطو أربعين مرة . وما زال محتاجاً إلى معاودة قراءته .

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابى معظم كتبه فى بغداد . ونرى أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى فى بغداد ما يقرب من عشرين عاماً فى سن نضجه العلمى .

(١) المرجع السابق .   (٢) المرجع السابق .

وبعد أن قضى المعلم الثانى هذه الفترة فى بغداد ، توجه إلى حلب ، وعاش فى كنف سيف الدولة بن حمدان ، والتقى فى بلاطه بعلماء الإسلام من كل جنس وثقافة ، لغويين وأدباء وفلاسفة .

ولم يكن الفارابى بالرجل الذى تغريه مظاهر الدنيا والجاه ، بل إنه قضى حياته كلها فى شظف من العيش ، وكان يكسب قوته بعمل يديه ، حتى إنه كان يعمل ناطوراً إبان الفترة التى ذهب فيها إلى دمشق . والشيء البارز فى حياته هو انقطاعه للتعليم والتأليف وحبه للأسفار ؛ فقد سافر غير مرة – فى الفترة التى قضاها فى حلب – إلى مصر وإلى دمشق ؛ وانتقل – كما ذكرنا سابقاً – من مسقط رأسه إلى بغداد ، ومنها إلى حران ، ثم رجع إليها .

وقد توفى الفارابى فى دمشق سنة ٣٣٩ هـ ، وكرّمه سيف الدولة بن حمدان بأن صلى على جثمانه مع بعض خواصه ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير . ولقد كانت وفاة الفيلسوف وفاة طبيعية ، كما ذكر جلّ المؤرخين . ولقد خالفهم فى ذلك البيهقى فى كتابه « تاريخ حكماء الإسلام » فذكر أن بعض اللصوص قتلوه فى أثناء رحلته من دمشق إلى عسقلان . ونحن نقول مع أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إنه « لو صحت حكاية قتل الفارابى لأشار إليها من ترجموا له ممن كان زمنهم قريباً من زمنه كأبى الحسن على المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، سنة ٩٥٧ م . على أنا لاحظنا فى ترجمة البيهقى للفارابى خلطاً تاريخياً يزعزع الثقة بها ، وهذه الرواية المنقولة عن قتل الفارابى تشبه أن تكون تحريفاً لما رواه المؤرخون عن مقتل أبى الطيب المتنبى الشاعر المشهور فى عودته من بلاد فارس إلى الشام سنة ٣٥٤ هـ »(١) .

(١) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ص ٦٢ ، ٦٣ .

٢ — الفارابى الشاعر

روى ابن خلكان وابن أصيبعة أن هناك بعض أشعار تنسب إلى الفارابى ؛ فقد روى الأول فى « وفيات الأعيان » (١) هذه الأبيات :

أخى خل حيّز ذى باطل   وكن للحقائق فى حيّز
فما الدار دار مقام لنا   وما المرء فى الأرض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على   أقل من الكلم الموجز
وهل نحن إلا خطوط وقعن   على نقطة وقع مستوفز
محيط السموات أولى بنا   فماذا التنافس فى مركز

وهذه الأبيات رواها أيضاً ابن أبى أصيبعة (٢). ولكن ابن خلكان نفسه يشك فى نسبتها إلى الفارابى . ويقول فى ذلك : « ورأيت هذه الأبيات فى الخريدة منسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الملك الفارقى البغدادى الدار » (٣).

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ، ضمن دعاء أورده على لسان الفارابى ، هى :

يا علة الأشياء جمعاً والذى   كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز   فى وسطهن من الثرى والأبحر
إنى دعوتك مستجيراً مذنباً   فاغفر خطيئة مذنب ومقصّر
هذب بفيض منك ربّ الكل من   كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

وروى أيضاً هذه الأبيات :

لما رأيت الزمان نكساً   وليس فى الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال   وكل رأس به صداع

(١) الجزء الثانى ، ص ١٠٢ .
(٢) « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، جـ ٢ ، ص ١٣٨ ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .
(٣) « وفيات الأعيان » ، جـ ٢ ، ص ١٠٢ .

لزمت بيتى وصنت عرضاً   به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً   لها على راحتى شعاع
لى من قواريرها ندامى   ومن قراقيرها سماع
وأجتنى من حديث قوم   قد أقفرت منهم البقاع (١)

وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بعض أبيات شعرية للفارابى عن (مقدمة مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) (٢) ، هى :

بزجاجتين قطعت عمرى   وعليهما عوّلت أمرى
فزجاجة ملئت بحبر   وزجاجة ملئت بخمر
فبذى أدوّن حكمتى   وبذى أزيل هموم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثانى لا يعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره . ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى نفسه لا يشير إلى شىء من ذلك . وكل اعتمادنا فى هذا الموضوع على كتب المؤرخين وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة إلى الفارابى . ويضيف أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك قوله : « نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى ، لما فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » (٣).

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكنا قبل الكشف عن هذه الآثار والعثور على نصوص صحيحة لا نستطيع أن نجزم بأنه كان شاعراً . ومن يدرى لعل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من الأيام (٤).

(١) « عيون الأنباء » ، ص ١٣٧ ، ١٣٨ .
(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، ص ٦٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧ .
(٤) أمام هذا الشك فى نسبة هذا الشعر إلى الفارابى ، فصلنا ذكر هذا الموضوع فى الفصل الخاص بحياته ، لا الفصل الخاص بجوانبه . (المؤلف) .

الفصل الثالث

جوانب الفارابي

١ ـ مؤلفاته

يذهب ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » إلى أن الفارابى ألف معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متنقلا بين بغداد ودمشق . وهذه الفترة هى فترة النضوج فى حياة المعلم الثانى . ولذا فإنه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنياً ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها[١].

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة ، فإنا نقول معهما إن مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وإن كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطبيب[٢] ، فإنه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر[٣].

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع ، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا « ولعل السبب فى ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المفصلة إلا القليل الذى لا يلفت النظر »[٤].

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى ،

---

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al- Fàrâbi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz-Wiesbaden.

(٢) المرجع السابق . (٣) المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية »: لحنا الفاخورى وخليل الجر ، ج ٢ ، ص ٩٣ ، بيروت سنة ١٩٥٨ .

إليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » ، وكتاب « المفارقات »[١].

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وانتقلت إلى الأندلس ، فى المغرب ، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى العبرية[٢]. « وقد حفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة »[٣]. وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى إلى الإسكولائية والمسيحية . وبدأ المشتغلون بالفلسفة فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة[٤].

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر ظاهر فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى (٥٠٣ / ١١١٠ ـ ٥٧٥ / ١١٨٠) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو[٥].

وفى وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثانى إلى قسمين متساويين ، على وجه التقريب قسم المنطق ، وتدور بحوثه حول أجزاء كتاب «الأرجانون» بالتعليق تارة ، وبالتلخيص أخرى ؛ ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطاً . وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها ، بخاصة وأنه قد وصل إلينا منه قدر كبير[٦].

---

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٥) « تاريخ الفكر الأندلسى » ، تأليف بالنثيا ، ترجمة حسين مؤنس ، ص ٥٠٠ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٦) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

وأشهر الكتب التى صنفها المعلم الثانى هى :

١ — مقالة فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة .

٢ — رسالة فى إثبات المفارقات .

٣ — شرح رسالة زينون الكبير اليونانى .

٤ — رسالة فى مسائل متفرقة .

٥ — التعليقات .

٦ — كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

٧ — رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٨ — كتاب تحصيل السعادة .

٩ — كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٠ — كتاب السياسات المدنية .

١١ — كتاب الموسيقى الكبير .

١٢ — إحصاء العلوم .

١٣ — عيون المسائل .

١٤ — التنبيه فى سبيل السعادة .

١٥ — فصوص الحكم .

١٦ — مقالة فى معانى العقل .

١٧ — تجريد رسالة الدعاوى القلبية المنسوبة لأرسطو .

١٨ — النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٩ — رسالة فى جواب مسائل سئل عنها .

٢٠ — تلخيص نواميس أفلاطون .

٢١ — كتاب فى المنطق يشتمل على :

(أ) التوطئة فى المنطق .

(ب) خمسة فصول تشتمل على جميع ما يضطر إلى معرفته من أداء الشروع فى صناعة المنطق .

٢ — أسلوب الفارابى

وأسلوب الفارابى دقيق مركز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف . وهو يعتنى باللفظ والعبارة ، ويعطى أغزر المعانى فى جمل مختصرة . والمعلم الثانى شغوف بالمتقابلات ، فعندما تخطر له فكرة لابد أن يذكر مقابلها ؛ وآية ذلك كتابه المسمى « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » . وأهم شىء عند الفارابى — فى هذا المجال — أنه يمر على الأمور التى يفترض أنها معروفة دون أن يطيل فى شرحها ، ولا تستوقفه الموضوعات العادية ، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلى ما غمض ويدلى فيه برأيه ، وخير مثل على ذلك رسالته « فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » . والجمع والتعميم ، والترتيب والتأليف ، والتحليل والتركيب ، والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابى وهدف من أهدافه فى الكتابة ، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، فهى أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوّب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مبيناً مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها[١] .

٣ — العلوم عند الفارابى

(أ) تصنيف العلوم :

العلوم ، عند الفارابى ، ثمانية أصناف ، وقد راعى فى سردها ترتيباً معيناً ذكره فى كتبه « التنبيه على سبيل السعادة » و « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » و « آراء أهل المدينة الفاضلة »[٢] .

(١) الدكتور مدكور : المرجع السابق .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، ص ٧٣ .

وخلاصة مذهبه فى هذا الموضوع ، هو أن السعادة غاية كل إنسان ، إذا حصلت له فإنه لا يسعى إلى غاية أخرى ، ذلك أنها كمال وخير . والسعادة لا تحصل للإنسان بالفطرة ولا بالاتفاق ، بل تأتى بالاكتساب . وهى تتوقف على جودة التمييز ، فمن هذه الجودة يحصل للإنسان معارف يمكن وضعها تحت صنفين :

١ — صنف يُعلم ولا يفعل ، مثل علمنا أن العالم محدث ، أو أن الله واحد .

٢ — صنف يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن العدل جميل ، أو أن علم الطب يكسب الصحة .

وتندرج تحت كل صنف من الصنفين صنائع تجوّزه ، وبذا تصبح الصنائع صنفين :

١ — صنف يقع به علم ما يعلم فقط .

٢ — وصنف يقع به علم ما يمكن أن يعمل ، ويعطينا القوة على عمله .

والصنف الأخير قسمان :

١ — قسم يتصرف به فى البدن ، مثل الطب والتجارة والفلاحة .

٢ — وقسم يعرف به الإنسان أى السّير أجود ، ويتميز به أعمال البر والأفعال الصالحة ، وبه يستفيد القوة على فعلها .

ولما كان مقصود هذه الصنائع الثلاث إما اللذيذ أو النافع أو الجميل ، وكان النافع بين نافع فى اللذة ونافع فى الجميل ، ولما كانت الصناعات البدنية مقصودها النافع ، والصناعات التى نميز بها السير مقصودها الجميل من قِبَل تحصيلها العلم واليقين بالحق ، واليقين بالحق جميل ؛ كانت الصنائع صنفين :

١ — صنف مقصوده تحصيل الجميل .

٢ — وصنف مقصوده تحصيل النافع .

والصنف الأول هو الذى يسمى الفلسفة أو الحكمة على الإطلاق . وبالفلسفة ينال الإنسان السعادة ، لأن صناعة الفلسفة تكسبنا كل ما هو

جميل ؛ وهذا الكسب ، يأتى من جودة التمييز الذى يحصل بقوة الذهن ، وقوة الذهن نستفيدها من صناعة المنطق . وبذا فإن العناية بالمنطق يجب أن تسبق العناية بالصنائع الأخرى .

وصناعة المنطق تعتمد على أمور حاصلة فى ذهن الإنسان وغريزية فيه ، غير أنه ربما لا يشعر بها ، فينبغى لكى يتنبه إليها من تحضير أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعانى المعقولة ؛ ولذا فإن المنطق يجد فى النحو بعض الغناء فى الوقوف على أوائل صناعة المنطق ، فموضوعات المنطق هى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات .

هذا ، ويقسم المعلم الثانى العلوم قسمين :

١ — علوم نظرية ، أو الفلسفة النظرية ، وتشتمل على علوم التعاليم والعلم الطبيعى وعلم ما بعد الطبيعة[١] .

٢ — علوم عملية ، أو الفلسفة العملية ، « وقد ذكر منها العلم المدنى " أى علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة " ثم علم الفقه وعلم الكلام »[٢] .

« ويظهر أن الفارابى قد قدم العلوم النظرية على العلوم العملية لتوقف هذه على تلك ؛ فالأولى دعامة للثانية »[٣] .

(ب) إحصاء العلوم :

على هذا الترتيب العقلى الذى شرحناه ، وضع الفارابى كتابه « إحصاء العلوم » وإحصاء العلوم محاولة تعد الأولى فى بابها فى تاريخ الفكر الإسلامى[٤] . ولقد قصد الفارابى من هذا الكتاب إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً ، ومعرفة ما يشتمل عليه كل علم وأجزائه وتفريعاته . وجعله فى خمسة فصول ، تكلم فى الفصل الأول عن علم اللسان وأجزائه ، وفى الفصل الثانى عن علم المنطق وأجزائه ،

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٢٠ .

(٢) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، ص ٧٦ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٤) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

وفى الفصل الثالث عن علوم التعاليم ، وفى الفصل الرابع عن العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى الفصل الخامس عن العلم المدنى وأجزائه وعن علم الفقه وعلم الكلام [١].

وهذا الكتاب يعطينا فكرة واضحة للمفهوم التى كانت عليه لفظة « علم » فى عهد الفارابى . والعلوم التى صنفها هى :

١ – علم اللسان ، وهو ضربان :

أولهما : حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ، وعلم ما يدل عليه شىء منها .

وثانيهما : علم قوانين تلك الألفاظ .

٢ – علم المنطق [٢]: بعد أن أشار المعلم الثانى إلى أن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوّم العقل ، وذكر أن هذه الصناعة تناسب صناعة النحو من حيث إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، أشار إلى أن موضوعات المنطق هى التى تعطى القوانين ، فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات . وهى ثمانية :

(ا) المقولات أو قاطيغورياس .

(ب) العبارة أو « بارى إرمينياس »

(حـ) القياس أو « أنالوطيقا الأولى » .

(د) البرهان أو « أنالوطيقا الثانية » .

(هـ) المواضع الجدلية أو « طوبيقا »

(و) الحكمة المموّهة أو « سوفسطيقا » .

(ز) الخطابة أو « ريطوريقا » .

(ح) الشعر أو « بويوطيقا »

(١) « إحصاء العلوم للفارابى » : تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣ ، الطبعة الثانية سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ وما بعدها .

٣ – علم التعاليم : وينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى ، هى :

(ا) علم العدد ، وهو إما عملى وإما نظرى .

(ب) علم الهندسة ، ويبحث فى الهندسة العملية والهندسة النظرية .

(حـ) علم المناظر .

(د) علم النجوم ، وهو إما علم أحكام النجوم وإما علم النجوم التعليمى .

(هـ) علم الموسيقى ، وهو إما علم الموسيقى العملية وإما علم الموسيقى النظرية .

(و) علم الأثقال .

(ز) علم الحيل [١].

٤ – العلم الطبيعى : « وينظر فى الأجسام الطبيعية ، وفى الأعراض التى قوامها هذه الأجسام ، ويعرف الأشياء التى عنها والتى بها والتى لها توجد هذه الأجسام والأعراض التى قوامها فيها » [٢]. وهو ينقسم إلى ثمانية أجزاء عظمى ، هى [٣]:

(ا) السماع الطبيعى .

(ب) السماء والعالم .

(حـ) الكون والفساد .

(د) ، (هـ) الآثار العلوية .

(و) المعادن .

(ز) النبات .

(ح) الحيوان والنفس .

٥ – العلم الإلهى : وهو كله فى كتاب ما بعد الطبيعة . وينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

(ا) أحدها يفحص فيه عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

(ب) والثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية .

(حـ) والثالث يفحص فيه عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام [٤]

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٩٦ – ٩٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٩٩ .

٦ — العلم المدنى : وهو جزءان :

(ا) جزء يشتمل على تعريف السعادة .

(ب) وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير وعلى تعريف الأفعال .

٧ — علم الفقه : « وصناعة الفقه هى التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير الشىء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الأمة التى لها شرع » . وهذا العلم جزءان .

(ا) جزء فى الآراء .

(ب) وجزء فى الأفعال(١) .

٨ — علم الكلام : « وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » . وهو جزءان :

(ا) جزء فى الآراء .

(ب) جزء فى الأفعال(٢) .

٤ — فلسفة الفارابى

أخذ المعلم الثانى عن غيره . ولكنه وضع فلسفته فى الإطار الذى يتلاءم وظروف البيئة التى عاش فيها . فقد أخذ عن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين ، ولكنه مزج كل ذلك وصبغه بصبغة إسلامية واضحة .

وفلسفة الفارابى من الفلسفات ذات المعالم الواضحة والأهداف المحددة ، ترتبط أجزاؤها بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، بحيث تبدو منسجمة متناسقة . فلئن كان المعلم الثانى « أرسطاليسياً فى المنطق والطبيعيات . أفلاطونياً فى الأخلاق والسياسة ، أفلوطينياً فى فلسفة ما بعد الطبيعة ، (فهو) قبل كل شىء فيلسوف الانتقاء والتوفيق ، والمؤمن بوحدة الفلسفة ، المدافع عنها فى كل حال »(٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٨ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .

(ا) وحدة الفلسفة :

يرى الفارابى أن الفلسفة القديمة واحدة ، أو يرى على الأقل أن أرسطو وأفلاطون — أكبر فيلسوفين قديمين — لا تتناقض فلسفتهما ، فإن مذهبيهما ليسا إلا تعبيرين مختلفين لحقيقة واحدة(١) . ومظهر الخلاف إنما جاء من تعصب الأتباع والتلاميذ ، فهم الذين حرّفوا النظريات وبدّلوها ، ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر ؛ وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة . وعمل الأتباع إنما جاء نتيجة تحزّبهم ؛ وإذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة ، فإن ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة .

ومسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابى ، وظهرت فى المدرسة الإسكندرانية بوجه خاص وفى المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام . فقد لاحظ فورفوريوس أنه يوجد فى مؤلفات أستاذه أفلوطين خلطاً بين آراء الرواقيين والمشائيين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ؛ وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال مدرسة الإسكندرية ؛ وإن لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابى فى الجمع والتوفيق(٢) .

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الإسلامى . فالمسلمون كانوا دائماً منحازين إلى المذاهب المتوسطة . فقد وجد المذهب الأشعرى رواجاً فى المحيط الإسلامى لتوسطه بين أصحاب العقل وأصحاب النقل ؛ ووجد المذهب الشافعى نجاحاً — أيضاً — لتوسطه بين الحنفية والمالكية ؛ ويرجع الفضل إلى الغزالى فى إدخال التصوف فى صميم العقيدة الإسلامية ، حين نحى جانباً وحدة الوجود كما رآها الحلاج ومادية الذين ينكرون العقل والحدس(٣) . ولقد « كان الفارابى يريد أن يدرس كل شىء ، وكان يميل إلى النظر فى الأمور من كل ناحية ، وإلى

(١) Encyc. de l'Islam, vol. 2, Paris 1927.

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٣) Dr. Ibrah. Madkour, La Iplace d' al-Fàràbi dans l'école philosophique musulmane, p. 14-15, Paris, 1934.

البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة . وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم . وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح فى أسلوبه ومنهجه[١]. وهذا هو ما جعله مقرباً بين آراء الفلاسفة ، وموفقاً بين النظريات المختلفة ؛ فالحقيقة الفلسفية — عنده — واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات .

دافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة ، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها إلا رسالة واحدة[٢]، سماها « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو » .

يرى المعلم الثانى ، أنه إذا كان هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو . فإنه خلاف سطحى لا يمس الجوهر فى شىء ، فإنهما يُصدران عن أصل واحد هو الفلسفة ، والفلسفة واحدة ، فلو كان بينهما خلاف كان « الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح »[٣]. « وأن من طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير ما اختراع ولا محاولة تضليل . وفضلا عن ذلك فتكذيب رأى الأكثرين فى فلسفة الرجلين وفى تفوقهما تجوز وتهوّر ، لأن الرأى العام برهان من أقوى البراهين . فلم يبق إذن إلا أن الخلاف بين الرجلين وهمى لا حقيقة له »[٤].

صحيح أن أفلاطون عاش فى عزلة متخلياً عن كثير من ملذات الدنيا ، وأن أرسطو على العكس منه كان مترفاً وتزوج وأنجب وصار وزيراً للإسكندر ، إلا أنه لا يوجد فرق ملموس بينهما ، فلقد دوّن أفلاطون السياسة وهذبها ، وبين السير العادلة والعشرة الإنسية والمدنية وأبان فضائلها ، وجرى أرسطو على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية .

(١) المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fârâbi, A History of Muslim Philosphy, Otto Haroswitz— Wiesbaden.

(٣) « الجمع بين رأيى الحكيمين » . ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٠٧ .

(٤) « تاريخ الفلسفة العربية » ، ج ٢ ، ص ١٠٠

وكذلك الشأن فى كتب الفيلسوفين ، فقد جرى أفلاطون على استعمال الرموز ، أما أرسطو فقد أوضح ورتب ، وكشف وأبان . وهذا إن عده البعض اختلافاً وتبايناً فى المنهج ، فإن الفارابى لا يرى فيه ذلك فأفلاطون عمد إلى ذلك لأنه كان يرى أن الفلسفة جعلت للخاصة . وأرسطو — وإن لم يستعمل الرموز — فإن القارئ يجد فى تبويبه وترتيبه نفس الصعوبة التى للرموز ؛ زد على ذلك أن الغموض يظهر فى أسلوبه حين يحذف المقدمة الضرورية فى كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية . أو حين يذكر مقدمات قياس قائم يتبعها بنتيجة قياس آخر . وهذا من شأنه يجعل فلسفته من الفلسفات التى كتبت للخاصة ، كما كان يرى أفلاطون سواء بسواء .

وثمة مسألة أخرى ، هى نظرية المثل . إن أفلاطون يثبت المثل ، فإن لكثير من الموجودات — عنده — صوراً مجردة فى عالم الإله لا تدثر ولا تفسد . أما أرسطو فإنه نعى على القائلين بهذا الرأى ، وذهب إلى أن أفلاطون قد ضل الطريق حين حاول تفسير الكائنات بمثل قائمة بذاتها . ولكن أرسطو . وإن ظهر رأيه هذا فى كتابه « ما بعد الطبيعة » فإنه فى كتاب « إيثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية . وهذا التناقض الذى يظهر عند أرسطو ، هو — عند الفارابى — بعيد ومستنكر ، فإن لآراء المعلم الأول معانى وتأويلات تتفق وإن اختلفت ظواهرها ، « وإذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة » . ثم يحاول الفارابى — فى كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين — إثبات وجود صور ضرورية فى العقل الإلهى هى مصدر إبداع ما أبدعه الله . وهذه الصور الموجودة فى العقل الإلهى لا تخرج عن المثل التى قال بها أفلاطون فالحكيمان اليونانيان — إذن — متفقان فى هذه المسألة ، ولا خلاف بينهما .

هذه بعض أمثلة اخترناها من محاولة توفيق الفارابى بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو ، على ما يوجد بينهما من خلاف . ولقد حاول الفارابى أن يبين اتفاقهما فى غير ذلك من المسائل ، ويثبت أن الخلاف لا يتعدى الظاهر ؛ ومن يتأمل ويتمعن النظر فيما يقولان به يتبين له أنه لا خلاف على الإطلاق ،

فالحقيقة واحدة عندهما ولكنها لا تظهر أمام الذين يأخذون الأمور مأخذاً سطحياً ولا يتعمقون فى أسس المشاكل الفلسفية .

ولقد أظهر الفارابى فى توسطه بين الحكيمين اليونانيين « مقدرة حقيقية وبذل جهداً صادقاً » ، فقد اتبع فى توفيقه طريقة علمية قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين وعلى تقصى الأفكار المنثورة هنا وهناك فى كتبهما . ولم يعتمد على أقوال الناس فى الحكيمين ولا على ما أثر عنهما ، بل راح يطلب المصادر وينهل من الينابيع فى بحث وعمق نظر . إلا أن محاولة الفارابى قامت على أساس واه هو اعتقاده بوحدة الفلسفة ، ومن ثم فقد كانت فاشلة لبعد ما بين أرسطو وأفلاطون فى الرأى الفلسفى »[١] .

ذلك أن محاولة الفارابى فى التوفيق بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، إنما بنيت على ظن خاطئ ، فإنه انزلق مع من انزلقوا من مفكرى عصره ونسب كتاب « إثولوجيا » لأرسطو وهو فى الواقع للفيلسوف الإسكندرى أفلوطين . فكتاب أفلوطين المسمى « التساعات Enneadés » قد لخص — مع تغيير فى الترتيب وتوسع فى النص ابتغاء الإيضاح — منه أجزاء من « التساعات » الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة المزدوجة كتاب أطلق عليه اسم « أثولوجيا أرسطاليس » ، ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطاليس ، لا إلى صاحبه الحقيقى أفلوطين[٢] .

ومهما يكن من أمر هذا الخطأ ، الذى وقع فيه المعلم الثانى ، فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية . فهى تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلا من أصولها[٣] . كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ، ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل .

(١) « تاريخ الفلسفة العربية » ، جـ ٢ ، ص ١٠٥ .

(٢) « أفلوطين عند العرب » ، التصدير ، لعبد الرحمن بدوى ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٥ .

(٣) « تاريخ الفلسفة العربية » ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ .

وقد عالج الفارابى مسألة التوفيق ، وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لا يناقض فلسفة اليونان . ذلك أن العنصر الثانى فى قضية التوفيق كان عبارة عن « فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية ، وهذه العناصر نفسها هى التى مكنتها من التلاقى مع تعاليم الإسلام »[١] . والفارابى هو أول من أظهر هذا التوفيق ، ووضعه فى صورة واضحة ، ولقد تبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد[٢] .

(ب) المنطق :

لئن كان المعلم الثانى قد اهتم بالمنطق اهتماماً كبيراً ، وكتب فيه كتباً كثيرة فإنه لا يكاد يخرج عن منطق « الأرجانون » على النحو الذى وصل به إلى العالم العربى[٣] .

ويرى الفارابى — فى كتابه « إحصاء العلوم » — أن صناعة المنطق تعطينا القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل ، وتهدينا إلى طريق الصواب وطريق الحق فى كل ما يمكن أن نغلط فيه .

ومنطق الفارابى ليس مجرد تحليل للتفكير العلمى : فهو فوق اشتماله على مباحث فى نظرية المعرفة ، يشتمل على كثير من الملاحظات اللغوية[٤] . فالمنطق يشبه علم النحو وعلم العروض فى أنه من العلوم العقلية ، مثل النحو بالنسبة للألفاظ ، والعروض بالنسبة للأوزان . ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو ، فإنه ينبغى أن نفرق بينهما . فى حين أن النحو تنصب بحوثه على الألفاظ من حيث هى ألفاظ ، ويعرض لقوانين اللغات المختلفة باختلاف الشعوب والأجناس ، فيضع قوانين لكل لغة على حدة ؛ فإن المنطق إنما يتصل بالألفاظ من حيث إنها قوالب للمعانى ، ويخاطب العقل الإنسانى فى كل زمان ومكان . فالنحو خاص ، والمنطق عام .

(١) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Farâbi, A History of Muslim Philosophy, Otto Harrassowitz-Wiesbaden

(٢) المرجع السابق .

(٣ ، ٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » لدى بور ، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ص ١٥٨ ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ .

ويبرز المعلم الثانى الجانب العملى التطبيقى من المنطق ، وذلك عندما يلاحظ أن قوانين المنطق عبارة عن آلات تمتحن بها المعقولات ، كما تمتحن الأبعاد والأحجام والأثقال بالمقاييس والمكاييل والموازين ».

وللمنطق فائدة عظيمة ، فهو يعين الإنسان فيما يلتمس تصحيحه عند نفسه ، وفيما يلتمس تصحيحه عند غيره ، وفيما يلتمس غيره تصحيحه عنده . ولا يمكن الاستعاضة عن المنطق بالدربة فى الأقاويل والمخاطبات الجدلية ، ولا بالدربة بالتعاليم مثل الهندسة والحساب . ومثل من يزعم ذلك ، كمن يزعم أن حفظ الشعر والخطب تغنى عن قوانين النحو . والمنطق — بعد — صناعة لابد منها، وليست فضلاً لا يحتاج إليه ، فالذى فطر على عدم الخطأ لا يمكنه الاستغناء عن المنطق بحال .

والمنطق ، إذا نظرنا للعلاقة بين موضوعه والأشياء المتحققة فى الأعيان ، نجده — عند الفارابى — ينقسم إلى قسمين : تصور ، وتصديق . ويشتمل الأول على مسائل المعانى والحدود ، أما الثانى فيشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين . « والتصورات — التى أقحمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب »(١).

والتصورات هى أبسط ما يرتسم فى النفس ، وكل تصور يحتاج إلى تصور آخر يتقدمه ؛ إلا أن هذه القاعدة ليست مطردة فى كل المعانى ، فإن هناك معانى أولية « مركوزة فى الذهن » بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين ، لا يمكن أن يتصل تصورها بتصور آخر يتقدمه ، مثل الوجوب والوجود والإمكان .

وكذلك التصديق ، منه ما لا يمكن إدراكه إلا بإدراك شىء آخر قبله ، ومنه ما يحصل التصديق به بدون استعمال قياس أو برهان ، لأنه بين بنفسه

(١) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٥٩ .

لا يحتاج إلى برهان ولا يحتملة ، فهو من قبيل الأحكام الأولية الظاهرة فى العقل ، مثل إن الكل أعظم من جزئه(١).

وتدور مسائل المنطق حول قوانين المعقولات ، وتنقسم أجزاؤه إلى ثمانية ، هى : المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والسفسطة ، والخطابة ، والشعر .

والبرهان هو أهم وأشرف الأجزاء جميعها ، فهو المقصود من علم المنطق ، وتعد الأجزاء الأولى من المنطق تمهيداً له ، والأجزاء التى تتلوه إما تطبيقاً له أو تحرزاً مما يخشى أن يخلط به ، وأهم مقاصده هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . « فصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى إنه لا يوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسية »(٢) . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابى ، فبه يظهر للعقل صدق القضية أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت معاً . والبرهان ليس مجرد صناعة ، بل يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ، وبعبارة أخرى ليس البرهان آلة للفلسفة فحسب ، بل هو أحرى أن يكون من أجزائها(٣).

والفارابى فى تقسيمه هذا ينحو منحى أرسطو ، وهو إذ يعتبر الخطابة والشعر من الكتب المنطقية إنما يقع فيما وقع فيه بعض المشائين من قبل ، وخاصة فى مدرسة الإسكندرية ، صحيح أن « الإسكندر الأفروديسى لا يعتبر الخطابة وبالتالى الشعر ، جزءاً من أجزاء الأرجانون ، ولكن من تبعه من المفسرين — وخاصة مفسرى القرن الخامس الميلادى — لم يقتفوا أثره ، فأمونيوس وسمبليقوس وداوود الأرمنى قد تركوا تصنيفاً للأرجانون وضعوا فيه الخطابة والشعر . وأمونيوس

(١) « الثمرة المرضية » ، عيون المسائل ، ص ٥٦ ، ليدن سنة ١٨٩٢ .
(٢) « الثمرة المرضية ، الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطاليس » ، ص ٢ ، ليدن .
(٣) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٦٠ .

يعتبر أيضاً إيساغوجى فورفوريوس من الكتب المنتمية للأرجانون . وأكبر الظن أن فلاسفة العرب قد استقوا من هؤلاء المؤلفين تقسيمهم المذكور سابقاً للمنطق ، فى تفاسيرهم للأرجانون يدرسون جزءاً جزءاً من أجزائه التسعة مبتدئين بإيساغوجى ومنتهين بالشعر »(١).

ولئن كان كتاب « البرهان » عظيم الشأن فى نظر أرسطو ، فإنه كان يباهى بالكشف الذى حققه فى «كتاب القياس »(٢).

ولقد أخذ الفارابى نفسه بتعريب منطق أرسطو ووضعه فى ألفاظ تلائم العالم العربى . وهو يصرح بذلك فى كتاب « القياس الصغير » فيقول فى أوله : « قصدنا من ذلك فى كتابنا هذا أن نبين كيف القياس وكيف الاستدلال . . . ونجعل القوانين التى نثبتها ههنا بأعيانها الأشياء التى أفادناها أرسطاليس فى صناعة المنطق . ونتحرى أن تكون العبارة عنها فى أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربى ، ونستعمل فى إيضاح تلك الأشياء أمثلة مشهورة عند أهل زماننا . . . فإنه ليس اقتفاء أرسطاليس فى شرح ما كتبه من القوانين أن نستعمل عبارة وأمثلة بأعيانها . . . وليس مقصودة بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر بالمتعلم على معرفتها أنفسها فقط ولا أن يتطرق إلى تفهم ما فى كتبه بتلك الأمثلة وحدها دون غيرها ، لكن مقصوده تعريف الناس تلك القوانين بالأمور التى يتفق أن تكون أعرف عندهم »(٣).

وإذا كانت أجزاء المنطق ثمانية ، فإن أنواع القياس وأنواع الأقاويل التى يلتمس بها تصحيح رأى أو مطلوب ، فى الجملة ، ثلاثة . وأنواع الصنائع التى فعلها بعد استكمالها أن تستعمل القياس فى المخاطبة ، فى الجملة خمسة :

(١) Dr. Ibrah. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris 1934, p. 12.

(٢) Dr. Ibrah. Madkour, Al-Fàràbi, A History of Muslim Philosophy, Otto Haroswitz-Wiesbden.

(٣) Dr. Mubahat Turker, Farabinin Bazi Mantik Eserleri, Ankara, 1958, p. 244-245.

برهانية وجدلية وسوفسطائية وخطبية وشعرية(١). فالبرهانية ، هى التى تفيد اليقين . والجدلية تستعمل فى إيقاع الظن الذى يقترب من اليقين ، أو بتعبير آخر توقع شبه اليقين عن حسن قصد . والسوفسطائية توهم فيما ليس بحق ، وتوقع شبه اليقين عن سوء قصد وتضليل . والخطابية ترمى إلى إقناع الإنسان فى أى رأى كان ، إقناعاً قريباً من الظن القوى . والشعرية ، هى التى توقع فى النفس التخييل ، وتستميلها عن طريق العاطفة(٢) .

هذا ، ويعتمد الفلاسفة والعلماء على الاستدلال البرهانى ، ورجال الفرق على الأقيسة الجدلية ، والساسة على الخطابية(٣).

ومتابعة لإيساغوجى فورفويوس، يبين المعلم الثانى رأيه فى مسألة الكليات، فالجزئى عنده لا يوجد فى الأفراد الخارجية والمحسوسات فحسب ، بل يوجد فى الذهن أيضاً . وكذلك الكلى يوجد وجوداً حقيقياً فى الذهن ، فوق وجوده بالعرض فى الأفراد الخارجية ، فإذا كان العقل يستخرج بطريق التجريد الكلىّ من الجزئى ، فإن للكلى وجوداً بذاته ، متقدماً على وجود الجزئيات . وبذا تكون فلسفة الفارابى متضمنة للمذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية ، وهى : الكلى سابق على الجزئى ، الكلى قائم بالجزئى ، الكلى يأتى بعد الجزئى . وما الوجود إلا علاقة نحوية أو منطقية ، وليس هو مقولة تصدق على الشىء الموجود بالفعل ، فما وجود الشىء إلا الشىء نفسه(٤).

(ج) الميتافيزيقا

إذا كان المعلم الثانى قد حاول التوفيق بين أفلاطون والمعلم الأول ليثبت وحدة الفلسفة ، وبنى توفيقه على فكرة خاطئة ؛ فإن فكرة التوفيق فى ذاتها

(١) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٦٤ ، ٦٩ .

(٣) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٤) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٦١ .

تعدّ أساساً هاماً من أسس الفلسفة الإسلامية . فالفلسفة الإسلامية فلسفة توفيقية ، توفق بين الدين والفلسفة ، وتعتبر الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية متفقتين فى الموضوع وإن اختلفتا فى الشكل ، « فهى فلسفة مشائية امتزجت بعناصر أفلاطونية وأفلوطينية . وهذه العناصر نفسها هى التى مكنتها من التلاؤم مع تعاليم الإسلام . ولا نزاع فى أن الفارابى هو أول من أظهر هذا البناء الجديد فى صورة واضحة ، وسار على نهجه من جاءوا بعده »(١) .

والتوفيق عند الفارابى يدور حول نقطتين أساسيتين : أولهما ، هى تنقيح المشائية وصبغها بصبغة أفلاطونية بحيث تكون أقرب إلى تعاليم الإسلام ، وذلك كما فعل الفارابى فى نظرية العقول العشرة ونظرية العقل . وثانيتهما ، هى تفسير الحقائق الدينية تفسيراً عقلياً(٢) .

١ — الله :

الموجودات قسمان : واجب الوجود ، وممكن الوجود ، « وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود »(٣) . وواجب الوجود إما أن يكون واجب الوجود بالذات ، أو واجب الوجود بالغير وهو الممكن إذا وجد(٤) .

فالممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، لابد لوجوده ، من علة وإذا وجد كان واجب الوجود بغيره . فالنور — مثلا — لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، وذلك أنه ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس ، فإذا وجدت هذه كان واجب الوجود بغيره .

فالممكن الوجود يحتاج إلى علة توجده . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلابد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شىء واجب ، وهذا

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٦٢ .
(٤) « الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية » ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

الواجب هو الموجود الأول ، يعطى الوجود إلى من لا يستطيع أن يعطى ذاته الوجود.

وواجب الوجود لا علة لوجوده ، فهو واجب الوجود بذاته ، تقتضى طبيعته بوجوده ، فإنه « إذا فرض غير موجود لزم منه محال » ، فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الأول لوجود كل شىء .

٢ — طبيعة الله :

الله إذن هو الوجود التام ، فهو وجود بغير علة ، مبرأ من جميع أنحاء النقص ، له بذاته الكمال الأسمى ، قائم بذاته ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، دائم الوجود بجوهره وذاته . فجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده . ووجوده خلو من كل مادة ، فهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض . وليس له بالتالى صورة ، إذ هذه لا تكون إلا فى مادة(١) .

فوجود الله إذن بسيط غير مركب . وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشىء آخر ، ذلك أنه يمتاز ، عن غيره بأنه تام ، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده . فهو إذن واحد لا شريك له . فلو كان هناك موجودان واجبا الوجود ، كانا متفقين أو متباينين ؛ ولما كان الاتفاق غير التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات . وبعبارة أخرى ، لو لم يكن الله واحداً ، وكان هناك آلهة كثيرة ، لكانوا لا يخرجون عن أحد أمرين إما أن يكونوا متماثلين فى كمال الوجود ، وهذا مستحيل ؛ وإما أن يكونوا متغايرين فى شىء ما يعد جزءاً مما به قوام وجودهم ، وبذا يكون هناك تركيب وهو مستحيل أيضاً . وبساطة الله ، وكونه لا جنس له ، يجعل من المستحيل حده « لأن التحديد هو تركيب ، هو تعريف بالنوع والفصل كما فى الصور ، أو هو تعريف ، بالمادة والصورة كما فى الجواهر ، وهذا كله مناف لبساطة الله »(٢) .

والإنسان لا يعرف الله معرفة دقيقة واضحة ، إلا بقدر ما يتخلص من

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٩ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ .
(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، جـ ٢ ، ص ١١٠ .

المادة التى يغوص فيها . ونحن أمام الوجود الأكمل ، كأنا أمام أقوى الأنوار ، لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا[١] . والإنسان يطلق على الله أسماء تدل على منتهى الكمال . والله إذا وصف بصفات . فإن ذلك يكون من باب المجاز « لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر » [٢] . وبعض الصفات تضاف لله من حيث هى ، وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ، من غير أن يناقض هذا وحدة الذات الإلهية .

وصفات الله تتفق مع جوهره . ذلك لأنه واحد بسيط ؛ فهو — بجوهره — عقل بالفعل ، فليست له علائق بالمادة ، ووجوده غير محتاج إليها ؛ وهو من هذا الوجه أيضاً يعد معقولاً بجوهره . فالله هو العقل والمعقول والعاقل وموضوع ما يعقل .

وعلم الله بذاته ليس شيئاً سوى جوهره . فهو — لكونه عالماً — لا يحتاج فى علمه إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد الفضيلة بعلمها . وكذلك القول فى كونه معلوماً ، فهو « مكتف بجوهره فى أن يعلم ويُعلم » .

وحكمته أيضاً لا يستفيدها بشىء خارج عن ذاته . وهو حق لأنه موجود يتمتع بأكمل مظاهر الوجود . وهو حى لأنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل . وهو مغتبط فى جلاله غير المتناهى لأنه « المحبوب الأول والمعشوق الأول » ، سواء « أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه » .

٣ — العناية الإلهية :

من المعروف أن المعلم الأول ينكر علم الله بالجزئيات ، ولكن الفارابى فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » يصرح أن البارى جل جلاله مدبر لجميع العالم ، وتشمل عنايته كل شىء ، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، وكل ما فى العالم من أجزاء وأحوال موضوع على أحسن ما يمكن من توافق وإتقان »[٣] . ويذكر فى « عيون المسائل » أن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء ،

(١) المدينة الفاضلة ، ص ١٤ . (٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٦٣ .
(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

وتتصل بكل كائن ، فكل شىء بقضاء الله وقدره خيراً كان أو شراً ، فإن الشر موجود إلى جانب الخير . ولو لم يكن الشر لما كان الخير الكثير الدائم [١] .

٤ — الفيض :

وإذا كان : الله واحد ، غير متغير ، عقل ، بعيد عن المادة ، لا يحتاج فى وجوده وفى بقائه إلى غيره ، مباين بجوهره لكل ما عداه ، لا شبيه له ولا مثيل ، ولا ضدّ له ولاندّ ، تبرأ وحدانيته عن كل معانى الشرك والتعدد ؛ إذا كان كذلك ، فما صلته بالمتعدد المتغير ، وما علاقته بالمادة التى تحتاج فى وجودها وفى بقائها إلى الغير ؟

إن نظرية الفيض والصدور تفسر لنا كل هذه الأمور . فما هو الفيض ؟ لقد « اضطربت أقوال الفلاسفة فى إيضاح ماهية الفيض ، وقد عبر عنها أصحاب الأفلاطونية الحديثة باستعارات تشبيهية لم تجل حقيقتها . أما الفارابى فقد استطاع أن يحدد الفيض بطريقة عقلية »[٢] . فالواحد لا يصدر عنه إلا واحد فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته ، ومن حيث إنه مبدأ للخير وللنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول . فالعلم هو القدرة التى تخلق كل شىء ، ويكفى أن يُعلم الشىء لكى يوجد .

٥ — التنجيم :

ومن الطبيعى أن يحكم الفارابى المنطقى بفساد علم أحكام النجوم ، فليس من العقل فى شىء أن نعزو كل حادث عارض أو كل شىء غير مألوف إلى فعل الكواكب ونقرنه بها ، ولئن كان الرواقيون ورجال مدرسة الإسكندرية قد قالوا بالتنجيم ، فإن الفارابى قد أنكره كما أنكره أرسطو من قبل . فالممكن لا تمكن معرفته معرفة يقينية ، وتتحقق خصائص الممكن فى أغلب ما يحدث على الأرض . أما العالم العلوى فتختلف طبيعته من طبيعة العالم السفلى ؛ وهى تتبع نواميس ضرورية فى سيرها ، وتمنح العالم السفلى من فعلها الخير فحسب .

(١) « الثمرة المرضية » عيون المسائل ، ص ٦٤ ، ٦٥ .
(٢) « تاريخ الفلسفة العربية » ، جـ ٢ ، ص ١١٣ .

صحيح أن هناك معرفة برهانية كاملة اليقين فى علم النجوم التعليمى ، ولكن هذا شىء والادعاء بأن بعض الكواكب يجلب السعادة وبعضها يجلب النحوسة والربط بين موت عظيم وخسوف أو كسوف أو أى شىء من هذا القبيل شىء آخر . فما هذا الأمر الأخير إلا من قبيل دعاوى المنجمين التى يجب الشك فى صحتها ، فإن معرفة خصائص الأفلاك وفعلها فى العالم السفلى لا يمكن الجزم بها ، ويكفى أن نعرف أن طبيعة الكواكب واحدة وأنها خيرة أبداً .

٢ — العالم :

إن نظرية العقول العشرة أساس اعتمد عليه الفارابى ليفسر به مشكلة الصلة بين الواحد والمتعدد ؛ ويوفق به ، من ناحية أخرى ، بين هيولى أرسطو الأزلية الأبدية (١) والخلق الذى قال به الدين الإسلامى .

فبالنسبة للفكرة الأولى ، حاول المعلم الثانى تنزيه الله عن التعدد والمادة . إلا أنه أسبغ على العقول ، التى هى الواسطة بين الله والمادة ، صفات جعلتها تختلط بالله ، ولم يستطع توضيح الكيفية التى خرجت بها المادة من عقول مجردة عن المادة (٢) .

أما بالنسبة للفكرة الثانية ، فقد استقبح الفارابى قول من رأى أن أرسطو قال بقدم العالم ، فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطاليس » (٣) . إذن هو ، بالتالى ، يقول بحدوث العالم .

وقد بينا ، فى غير هذا الموضع من الكتاب ، أن الفارابى قد ظن خطأ أن كتاب الربوبية (وهو الكتاب الذى اعتمد عليه فى هذا المجال) من تأليف أرسطو وهو فى الواقع من تأليف أفلوطين .

ولكن هذا ليس هو المهم فى موضوعنا هنا ، وإنما المهم هو أن الفارابى

(١) « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ليوسف كرم ص ١٨٧ ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٣٦ .

(٢) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

(٣) « الثمرة المرضية » ، ص ٢٢ ، طبعة ليدن .

يستقبح رأى من ادعى على أرسطو القول بقدم العالم . زد على ذلك أن المعلم الثانى يؤكد قول المعلم الأول بحدوث العالم . ويعتمد فى هذه المرة على كتاب أصيل لأرسطو هو كتاب « السماء والعالم » . إن أرسطو قال : « إن الكل ليس له بدء زمانى » (١) ، مما دعا بعض المفسرين إلى الظن بأنه يقول بقدم العالم . وهذا الظن خطأ ، فى رأى الفارابى ، فإن الزمان ما هو إلا عدد حركة الفلك ، فهو يحدث عن الفلك وحركته ، وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ، فوجود الفلك إذن خارج عن الزمان .

إذن ، العالم — عند أرسطو (٢) والفارابى — حادث . وكونه ليس له بدء زمانى ، هو — على حد قول الفارابى — إنه « لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا ، أو الحيوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه » (٣) . ذلك أن أجزاء العالم يتقدم بعضها بعضاً بالزمان ، وما دام الزمان يحدث نتيجة لحركة الفلك فليس إذن لحدوث العالم بدء زمانى ، بل هو إنما أبدعه البارى جل جلاله دفعة واحدة بلا زمان ، « وعن حركته حدث الزمان » (٤) .

وهذا التأويل الخاص الذى وضعه الفارابى لفكرة الزمان، ويقول فيه إنه نتيجة لحركة الفلك ، نجده فى صورة أخرى عندما سئل الفارابى عن كون العالم وفساده وهل هو شبيه بكون سائر الأجسام وفسادها (٥) ، فيجيب بأن الكون والفساد أو التركيب والتحليل لا يجوز إلا فى الزمان ، والزمان بدء ، وبدؤه هو الأول المحض ، فبدء الشىء غير الشىء . فالعالم بكليته وجد دفعة واحدة بلا زمان ، ولكن أجزاء العالم كونها وفسادها فى زمان .

ويصرح الفارابى بحدوث العالم بشكل أوضح فى « الدعاوى القلبية » (٦) ، فيقول إنه محدث ، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات ، فيقول فى ذلك : « إن العالم محدث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم . ثم بعد

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) أو هكذا يقول الفارابى .

(٣) الثمرة المرضية ، ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٥) « الثمرة المرضية » ، رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

(٦) « تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية » ، ص ٧ ، طبعة حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ

انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده بالذات .

وهذا كله يدل بوضوح على أن الفارابى يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوع خاص ؛ حدوث ليس من عناصره فكرة الزمان ، بل هو عبارة عن إبداع على دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان .

وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق التى وردت فى القرآن الكريم . فالله — حسبما جاء فى القرآن — خلق السموات والأرض فى ستة أيام ؛ أى أن الزمان عنصر هام من عناصر خلق العالم . وكون العالم — عند الفارابى — قد أبدع دفعة واحدة بلا زمان ، وأن وجوده أتى بعد وجود الله بالذات ، قريب من القول بأن العالم فاض عن الله كفيضان النور عن الشمس ؛ فكما أن النور لازم من لوازم الشمس ، فكذلك وجود العالم لازم من لوازم العلة الأولى ؛ ولذا فإن العالم قديم قدم الله .

وهكذا حاول الفارابى ، فى هذه المسألة ، أن يوفق بين فلسفة أرسطو وبين الدين الإسلامى ، فلم يُجده تأويله الخاص لفكرة الزمان واعتباره إياه أنه حركة من حركات الفلك . وبذا يبقى قول الإمام الغزالى صحيحاً فى اعتبار فلاسفة الإسلام قائلين بقدم العالم ، أو هذا ما يفهم — على الأقل — بالنسبة للفارابى .

(د) النفس :

لا توجد النفس فى الإنسان فقط ، فللحيوان نفس ، وللنبات نفس ، ولكل كوكب من الكواكب نفس ، وللسماء نفس ، وللعالم نفس ، وتختلف كل نفس من الأنفس المذكورة بعضها عن بعض .

١ — النفس الإنسانية :

هى « استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » ، وهى أيضاً صورة للجسد . ولا يجوز — كما قال أفلاطون — وجود النفس قبل البدن ،

ولا انتقالها من بدن إلى آخر ، كما يقول أصحاب مذهب التناسخ (١) . وهى — لأنها صورة الجسد — تفيض عن واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، عندما تصبح مادة الجسم فى الرحم قابلة لها .

٢ — خلودها :

وإذا كانت النفس « استكمالا أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » وصورة للجسد ، كما قال أرسطو (٢) ، فهى من ناحية أخرى جوهر روحانى بسيط مباين للجسد . فهل هى خالدة ؟

إن الخلود فى طبيعة النفس ، لا كل نفس ، بل هو لنوع خاص من النفوس . فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير ، تصير أقوى وأفضل وأكمل إلى حد يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها . أما النفس الجاهلة ، فإنها تظل غير مستكملة ، بل محتاجة فى قوامها إلى المادة ضرورة ، فيكون مصيرها إلى العدم ؛ وكذلك النفس المريضة التى لا تصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم أو مقوم ، لأنها لم تشعر بمرضها ، فتبقى هيولانية غير مستكملة وبذا لا تفارق المادة وتبطل بإبطالها . وهناك نوع ثالث من النفوس لا يخلد فى النعيم ولا يفنى أيضاً بفناء الجسد ، بل يظل بعد فناء الجسد خالداً فى الشقاء ، وهى النفوس التى تعرف السعادة وتعرض عنها ، فهذا النوع الأخير من النفوس قد بلغ درجة العقل المستفاد ، مثله مثل النوع الأول وعلى عكس النوع الثانى ، إلا أنه تشاغل بما توردة الحواس عليه ، وعرف طريق الخير وازورّ عنه (٣) .

---

(١) « الثمرة المرضية » عيون المسائل ، ص ٦٤ .

(٢) « مسائل متفرقة » ، ص ١٨ ، ١٩ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٣) إلا أن ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان يقول : « وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك . . . فقد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ؛ ثم صرح فى « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ؛ ثم وصف فى شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه « وكل من يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات =

٣ ــ قوى النفس :

إذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوان بأن فى نفسه قوى تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ؛ فإنه يمتاز عنها بأن فيها ما لا يفعل بالآلات الجسمانية ، بل بقوة العقل . وقوى النفس إما أن تكون محركة أو تكون مدركة(١) .

(أ) القوى المحركة :

والقوى المحركة إما أن تكون منمية أو نزوعية . فالأولى يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، ومنها الغاذية والمربية والمولدة ، وغايتها تنمية الكائن الحى وحفظ وجوده وحفظ نوعه بالتالى . والثانية يكون بها نزوع الإنسان نحو المحبة أو الإيثار أو الشوق أو الأمن ، أو نحو البغضاء أو العداوة أو الخوف ، وما إلى ذلك من الانفعالات . وبها تكون الإرادة أيضاً ، فالإرادة «نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك»(٢) .

(ب) القوى المدركة :

والقوى المدركة إما أن تكون حساسة أو متخيلة أو ناطقة . والقوى الحساسة إما أن تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطنى . فإن أدركت الأولى الملموسات والطعوم والروائح والألوان والأصوات ؛ فإن للثانية إدراكاً فوق ذلك وهو ما يسمى الإحساس الباطنى ؛ وإن كانت حقيقة الإدراك هى للنفس فى مجموعها .

أما القوة المتخيلة ، فهى التى تركب من صور المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحس ، تركيبات بعضها صادق إذا طابق الحقيقة والواقع ، وبعضها كاذب إذا لم يطابق الحقيقة والواقع . فتدرك النافع والضار واللذيذ والمؤذى

= عجائز»، فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى . وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم). حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، دار المعارف ، سنة ١٩٥٢ ، ص ٦٢ .

(١) «الثمرة المرضية، عيون المسائل» ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٥٠ ، مطبعة النيل بمصر .

والجميل من الأفعال والأخلاق . وهى إذا سميت عند الحيوان وهماً ، فهى عند الإنسان مفكرة .

(ج) القوى الناطقة :

وأما القوى الناطقة ، فهى التى توجد عند الإنسان فقط ، وبها يفعل المعقولات ، ويميز بين الغث والثمين . وهى إما أن تكون نظرية يعرف بها الإنسان المعرفة فى ذاتها ، أو عملية يعرف بها الإنسان المهن والصناعات . ويحدث فيها نزوع نحو ما تعقله ، فإن كل إحساس أو تخيل يعقبه نزوع ، كنتيجة ضرورية لازمة لزوم الحرارة عن جوهر النار ، وهذا النزوع يأتى بعد أن تميز النفس بين الجميل والقبيح .

٤ ــ النفس واحدة :

وحقيقة الأمر أن جميع قوى النفس ما هى إلا مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هى النفس . فقوى النفس تترابط وتترتب ، بحيث تكون كل منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها . فهى ليست متساوية فى الرتبة ، فى رأى المعلم الثانى ، بل بعضها أرقى من بعض . فالغاذية مثلا مادة للحاسة ، والحاسة صورة لها ومادة للمتخيلة ، وهذه صورة للحاسة ومادة للناطقة ، والناطقة صورة للمتخيلة وليست مادة لشىء . فهى أفضل القوى النفسانية وصورة لكل ما دونها من الصور .

(د) العقل :

العقل هو القوة الناطقة عند الإنسان ، والذى به يتميز عن سائر الحيوان . والعقل عند الفارابى ، كما هو عند أرسطو عقلان : عقل عملى وظيفته معرفة الصناعات والمهن . كما ذكرنا من قبل ذلك ، وعقل نظرى «ويحوز به الإنسان المعرفة» كما يقول . وإذا كانت النفس كمال الجسم ، فإن العقل هو كمال النفس ، وما الإنسان ــ كما يرى المعلم الثانى ــ إلا العقل ، على الحقيقة .

وقد عالج الفارابى مشكلة العقل فى مواضع متفرقة من كتبه ، وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة فى معانى العقل ، « وقد عرفت هذه الرسالة جيداً فى الشرق والغرب ، وترجمت إلى اللاتينية فى تاريخ مبكر »(١) .

ومشكلة العقل عنده تلخص رأيه فى نظرية المعرفة ، وهى « ترتبط بمذهبه الفلسفى ربطاً وثيقاً ، وتتصل بنظرية العقول العشرة ، وتعد أساساً لنظرية النبوة »(٢) .

وقد قسم المعلم الثانى العقل النظرى إلى : عقل هيولانى ، وعقل بالملكة ، وعقل مستفاد .

١ – العقل الهيولانى :

يسمى أيضاً العقل بالقوة ، وهو نفس أو جزء من نفس ، أو قوة من قواها ، أو شىء ذاته مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها ، وبذا يدركها . فهو كهيئة فى مادة تنطبع عليها صور الموجودات ، كما تنطبع النقوش على الشمع ؛ وهيئة النقوش هذه هى المدركات أو المعقولات . فى الأشياء المحسوسة ، إذن ، معقولات بالقوة ، تصبح بالفعل فى الذهن عند انتزاعها بواسطة الحواس ، وبهذا الانتقال يصبح العقل الذى كان بالقوة عقلا بالفعل .

من هذا نرى أن المعلم الثانى يسمى العقل الهيولانى تارة بنفس ، وأخرى بجزء نفس ، وثالثة بقوة ، ورابعة بهيئة(٣) .

٢ – العقل بالملكة أو العقل بالفعل :

والعقل بالفعل أو بالملكة مرتبة أسمى من العقل بالقوة ، يتدرج الذهن إليها عند حصوله على طائفة من المعقولات ؛ وإذا لم يدرك هذا العقل معقولات

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .
(٢) المرجع السابق .
(٣) « الثمرة المرضية ، مقالة فى معانى العقل » ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

معينة يظل بالقوة بالنسبة لها . فالمعقولات – على حد تعبير الفارابى – معقولات بالقوة ، وهى التى لم تنتزع عن موادها ؛ ومعقولات بالفعل انتزعت عن موادها وصارت صوراً للعقل ، فأصبح بها العقل عقلا بالفعل . ولهذا فإن كونها معقولات بالفعل أو عقلا بالفعل شىء واحد بعينه . إذ أن للمعقولات وجودين : وجود بالقوة فى المحسوسات قبل أن تعقل ، وآخر فى العقل . فإذا عقل الإنسان – بالتجريد الذهنى – المعقولات المجردة ، ووصل عقله إلى مرتبة العقل بالفعل، لم يكن بذلك قد عقل شيئاً خارجاً عن ذاته(١) ، ويسمو إلى مرتبة أخرى هى مرتبة العقل المستفاد .

٣ – العقل المستفاد :

ومرتبة العقل المستفاد مرتبة يصبح فيها العقل البشرى قادراً على إدراك الصور المجردة ، التى لم تخالط المادة أصلا ، فقد رأينا أن العقل بالفعل يدرك المعقولات المجردة ، وهى التى كانت فى مواد وانتزعت منها ، ولكن العقل المستفاد يستطيع أن يدرك الصور المجردة ، وهى تمتاز عن المعقولات المجردة بأنها لم تكن قط فى مادة بحيث تنتزع منها ، ولكنها دائماً مفارقة ، وذلك مثل العقول السماوية أو المفارقة .

ولكن هل كل ذهن بشرى قادر على الوصول إلى درجة العقل المستفاد ؟ كلا ، إن مرتبة العقل المستفاد ، التى هى أسمى مراتب الإدراك البشرى ، لا يبلغها العقل بالفعل إلا « بعد أن تصير فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقارنة من العقل الفعال . . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر » ، كما يقول الفارابى(٢) .

ولذا ، فإن أفراد البشر يتفاوتون فى معلوماتهم ، نظراً للتفاوت الموجود فى مراتب عقولهم ؛ ومن يصل منهم إلى درجة العقل المستفاد ، فهو الذى ينكشف

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .
(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٤ .

له الخنى ويتصل مباشرة بعالم العقول المفارقة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الخالدة ، فإن النفس الخالدة — عند الفارابى — هى التى تبلغ مرتبة العقل المستفاد ، وتصبح فى غنى عن المادة ، قادرة على الاتصال بالعقل الفعال ، فتصبح إلهية بعد أن كانت مادية .

• • •

وهكذا يتبين أن العقل الإنسانى عند الفارابى يسير فى تدرج صاعد على ثلاث درجات .

أدناها عقل بالقوة ، أو عقل مادى ، أو عقل هيولانى ، وهو يعتبر مادة للعقل بالفعل .

والثانية عقل بالفعل ، ويعد صورة للعقل بالقوة ومادة للعقل المستفاد .

والثالثة ، أو الدرجة العليا ، عقل مستفاد ، ويعد صورة للعقل بالفعل ، ومادة لعقل مفارق هو العقل الفعال .

وكل عقل — كما يقول الفارابى — ينزع به الشوق إلى العقل الذى فوقه فى الدرجة ، والعقل الأعلى يرفع الأدنى إليه . والتدرج يتم بمؤثر هو فعل بطبيعته ، يعمل على نقل حالة القوة إلى حالة الفعل . وهذا المؤثر هو العقل الفعال ، فهو بالنسبة إلى القوة كنسبة الشمس إلى العين . فإن العين بصر بالقوة ما دامت فى ظلمة ، فإذا حصل الضوء ، وحصلت صور المرئيات فى البصر ، صارت بصراً بالفعل .

٤ — العقل الفعال :

فالعقل الفعال أو الروح الأمين أو روح القدس ، كما يسميه الفارابى ، مهم جداً فى نظرية المعرفة عنده . قال به أرسطو حين أراد أن يعلل عملية الانتقال من القوة إلى الفعل . وزاد الفارابى على ذلك بأن جعله واهباً للصور ، ذلك أن المعقولات موجودة فى العقل الفعال ، يهبها بدوره إلى العقل الإنسانى ، أو على وجه الدقة يهبها إلى العقل الإنسانى الذى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد .

فإمكان حصول المعرفة فى الذهن البشرى ، وكذلك صحتها ، متوقفان على العقل الفعال ؛ ذلك أنه سمى فعالا ، لأن العقل المستفاد عند الإنسان ينفعل به . ومن هذا يظهر تلاقى نظرية المعرفة عند الفارابى بنظريته فى الفيض ، ويظهر أيضاً التقاء الفلسفة بالتصوف .

• • •

هذه هى نظرية العقل بوجه عام ، عند الفارابى . قسم فيها العقل الإنسانى إلى عقل عملى وعقل نظرى ، ثم قسم العقل النظرى إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد ، وربط العقل المستفاد بالعقل الفعال كى تحصل المعرفة الإنسانية .

ولقد « كان لهذه النظرية أثر كبير فى القرون الوسطى . فأخذ بها ابن سينا وزادها وضوحاً ، وتأثر بها ابن رشد برغم تمسكه بأرسطو ، وكاد ابن ميمون الفيلسوف اليهودى أن يرددها حرفياً . وعند المسيحيين كانت فى مقدمة المشاكل الفلسفية لأنها كانت تدور حول نظرية المعرفة ، وتتصل كل الاتصال بخلود النفس . وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابى وابن سينا أحياناً ، وناقضتهما أحياناً أخرى . ويمكننا أن نقول باختصار إن نظرية العقل أهم نظرية إسلامية أثرت فى الفلسفة المسيحية »[1] .

(و) الأخلاق :

إن السعادة هى الغاية القصوى التى يشتاقها الإنسان . وإذا كان كل ما يسعى إليه الإنسان ، هو فى نظر المعلم الثانى خير وغاية فى الكمال ، فإن السعادة هى أسمى الخيرات جميعها ، فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته .

وتنال السعادة بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم متصلين ، ولنا

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : المرجع السابق .

فإن أى إنسان يستطيع عمل الخير ويسير فيه وينال السعادة إذا أراد ذلك ، فما عليه إلا محاولة تنمية خصال الخير الموجود فى نفسه بالقوة لتصير ملكة راسخة تتجه دائماً إلى عمل الخير . فإن الممارسة عنصر هام ، عند الفارابى ، لاكتساب الأخلاق المحمودة أو المذمومة ، ومن الممارسة تتولد العادة (١) .

ويحاكى الفارابى أرسطو فى اعتباره أن الفضيلة وسط بين حدين : الإفراط والتفريط . فهو فى كتابه « التنبيه على سبيل السعادة » يعتبر العمل الصالح هو العمل المتوسط (٢) ، فالشجاعة — مثلا — حد وسط بين التهور والجبن ، والكرم يتوسط بين البخل والتفريط ، والعفة تقع بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة .

وإذا كانت اللذات الجسدية تأتى عن طريق الحواس ، فإن اللذات الفكرية طريقها العقل . وإذا كانت الأولى سهلة المنال فهى أيضاً سريعة الزوال ، بعكس الثانية التى لا تكتسب إلا بممارسة الخصال الحسنة مثل جودة الروية والتمييز وقوة العزم . وجودة التمييز — كما يقول الفارابى — هى التى نحصل بها على المعرفة . والمعرفة نوعان : نوع يُعلم ولا يعمل ، مثل علمنا أن العالم محدث وأن الله واحد ؛ ونوع يُعلم ويعمل ، مثل علمنا أن طاعة الوالدين حسنة . أى أن المعرفة عبارة عن العلم النظرى والعلم العملى ، وهما يؤلفان الفلسفة التى بها تنال السعادة ، وإذا كنا نصل إلى الفلسفة وننال السعادة بجودة التمييز ، فإنا نصل إليها بوساطة المنطق ، كما ذكرنا ذلك فى مكان آخر من هذا الكتاب . فالمنطق يضع قوانين المعرفة والأخلاق مهمتها وضع قوانين السلوك ، وإن كان « العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر مما هو فى المنطق » (٣) .

والأشياء الإنسانية التى بها تحصل السعادة للناس فى الدنيا والآخرة عبارة عن أربعة أجناس (٤) ، وهى :

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » ، ص ٨ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ .
(٣) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .
(٤) « تحصيل السعادة » ، ص ٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

١ — الفضائل النظرية ، وهى العلوم الأولى ، أى المبادئ الأولى للمعرفة ، منها ما يحصل للإنسان بلا شعور ومنها ما يحصل نتيجة للتأمل والفحص والاستنباط والتعليم والتعلم ، مثل : المنطق والبحث عن مبادئ الموجودات .

٢ — الفضائل الفكرية : وهى لا تفارق الفضائل النظرية ، وبها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة ، وهى على حد تعبير الفارابى « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس » (١) ، ولذا فإنها فضائل فكرية مدنية .

٣ — الفضائل الخلقية ، وهى فى مرتبة تالية للفضائل الفكرية ، لأن الفضائل الفكرية شرط لها ، وبها يلتمس الخير (٢) .

٤ — الفضائل العملية ، وهى تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية وإما بالإكراه (٣) .

هذه هى الفضائل الأربع التى يذكرها الفارابى فى كتابه « تحصيل السعادة » . وهو يرى أن من الفضائل ما هو كائن بالطبع ، ومنها ما يكون بلا إرادة ، فمن أوتى طبعاً فائقاً عظيماً تحصل عنده الفضائل النظرية والفكرية والخلقية العظمى ، وكذلك تحصل عنده الصناعة العلمية العظمى . ومن الممكن أيضاً الحصول على الفضائل الإنسانية بالإرادة ، وذلك يأتى بمراقبة الإنسان لنفسه والعمل على تلافى نقائصها ، فإذا وصل إلى درجة الفضيلة المتوسطة عد فاضلا .

وبالتعليم والتأدب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم ، فالأول طريق للفضائل النظرية ، والثانى طريق للفضائل الخلقية والصناعات العملية ؛ ويحصل الأول بالقول فقط ، أما الثانى فيحصل أحياناً بالقول وأحياناً بالفعل .

ومن يقوم بمهمة التعليم والتأدب ، معلم أو مؤدب ، وهو رئيس المدينة أو من ينتدبه الرئيس لهذا الغرض .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٣١ .

(و) المدينة الفاضلة :

رئيس المدينة — الذى هو واضع النواميس والشرائع ،كما ذكرنا — هو المعلم والمرشد والمدبر ؛ ذلك لأن الفطر تختلف بين كافة البشر ، فمن أوتى فطرة قوية وحصل على السعادة ،يقف موقف المعلم والمرشد لمن لم يعلم السعادة من تلقاء نفسه.

ورئيس المدينة عند الفارابى ، تجتمع فيه جميع الخصال الحميدة ، قوى الشخصية ، تام الأعضاء ، ذكى ، لبق ، قانع فى المأكل والمشرب والنكاح ، غيرى لا محباً لذاته ، صادق لا يكذب ، كبير النفس ، كريم ، عادل ، مبغض للجور والظلم ، قوى العزيمة ، شجاع لا يخاف [1] ؛ فالفارابى « يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون فى ثوب النبى محمد » [2].

ذلك أن مهمة الرئيس ليست سياسية فحسب ولكنها خلقية أيضاً ، فمن الناحية السياسية هو الرئيس الأعلى لكل المدينة ، ووزراؤه ومساعدوه ليسوا إلا منفذين لأوامره ؛ ومن الناحية الخلقية هو النموذج الذى يقلده المدنيون والمثال الذى يحتذونه ويترسمون خطوات سيره . وما على الرئيس إلا أن يحاول ما استطاع أن يصبغ جميع الأفراد بطبيعته هو [3].

وهذه الصفات التى يرى الفارابى ضرورتها فى رئيس المدينة ، إذا اجتمعت فى رجل واحد كان هو ، بالطبع رئيس المدينة ، أما إذا توزعت على عدة رجال ، كانوا جميعاً الرؤساء الأفاضل بشرط أن يكون هؤلاء الرجال متلائمين . أى أن يكون منهم الحكيم ، والعادل ، وصاحب العزيمة . . . وهكذا . أما إن خلوا جميعاً من رجل حكيم ، فإن المدينة تبقى بلا ملك ، ويكون رئيسها ليس بملك ، وبذا تتعرض للهلاك .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٦ — ٩٠ .
(٢) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٢ .
(٣) « الجانب الاجتماعى فى المدن الفاضلة » لسعيد زايد ، مجلة الشئون الاجتماعية ، العدد التاسع ، السنة السادسة ، سبتمبر سنة ١٩٤٥ .

هذا ، باختصار ، بعض ما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة . فما هى المدينة الفاضلة ؟ الإنسان مدنى بطبعه ، وليس من الممكن أن يبلغ كمالاً ما إذا عاش منفرداً دون معاونة الناس . فإن الإنسان مفطور فى بلوغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها وحده ، فالاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال ، والحياة ضمن المجتمعات تهيئ الإنسان لنيل السعادة التى هى غاية الفرد [1] .

والمجتمعات عند الفارابى قسمان : مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة . أما الكاملة فهى ثلاث [2] : العظمى ، وهى جماعة من أمم كثيرة أى عبارة عن المجتمع الإنسانى بأسره . والوسطى ، وهى عبارة عن أمة واحدة . والصغرى ، وتتكون من أهل مدينة واحدة .

وأما غير الكاملة ، فهى مجرد اجتماعات فى القرى أو فى الطرق أو فى البيوت [3] . ومن الطبيعى أن تختلف الأمم بعضها عن بعض بفعل العوامل الجغرافية والأخلاق والشيم الطبيعية واللغة ، وما إلى ذلك .

والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد هو وسيلة السعادة ، وبه تنال ، وتصير المدينة فاضلة ؛ وبه أيضاً تصير الأمة التى هى مجموعة من المدن أمة فاضلة ؛ وبه كذلك يصير المجتمع الإنسانى الذى هو مجموعة من الأمم مجتمعاً إنسانياً فاضلا . فالمدينة الفاضلة أشبه بجسم الإنسان يختص كل عضو من أعضائه بعمل معين ، فإذا قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحاً ، وكذا المدينة الفاضلة فطر أفرادها بفطر متفاضلة ، ووجهتهم إرادتهم نحو فعل الخير ، وبذا تصبح المدينة سعيدة [4].

وكما أن القلب هو العضو الرئيسى فى البدن تخدمه جميع الأعضاء ، وكما أن للنفس — عند الفارابى — وحدة ، وتترتب قواها بحيث نجد القوة الغاذية فى المرتبة الدنيا ، والقوة الناطقة فى المرتبة العليا ؛ فكذا المدينة الفاضلة ، فيها مراتب رئاسات تبدأ بالرئيس الأعلى ، وتنتهى إلى مرتبة من الخدمة « ليست

(١) « تحصيل السعادة » ص ١٤ .
(٢) « السياسات المدنية » ، ص ٣٩ .
(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة.
(٤) «آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى »(١). وكذلك تصير المدينة الفاضلة فى انسجامها وتسلسل مراتب أفرادها « شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والاسطقسات وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها »(٢).

المدن غير الفاضلة :

وإلى جانب المدينة الفاضلة ، ذكر المعلم الثانى بعض مدن أخرى هى :

(ا) المدينة الجاهلة ، وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولم تخطر ببالهم(٣). وجل اهتمام أهلها هو سلامة الأبدان والحصول على الثروة وممارسة اللذات ، وهم يرون فى ذلك سعادتهم . وللمدينة الجاهلة عدة أقسام ، منها(٤) :

١ – المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضرورى مما يحفظ عليهم صحتهم .

٢ – والمدينة البدّالة ، ويتعاون أهلها على بلوغ الثروة لذاتها .

٣ – ومدينة الخسة والشقوة ، ويقتصر أهلها على التمتع باللذة المحسوسة .

٤ – ومدينة الكرامة ، ويتعاون أهلها على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وشهرة ، سواء بالقول أو بالعمل .

٥ – ومدينة التغلب ، وغاية سكانها التغلب على غيرهم ، وسعادتهم فى هذه الغلبة .

٦ – والمدينة الجماعية ، ويعيش أهلها حسبما يشاءون ، وليس لأحد منهم على أحد سلطان .

٧ – ومدينة النذالة ، ويتعاون سكانها على جمع الثروة فوق ما يحتاجون ، ولا ينفقون منها .

(١) « السياسات المدنية » ، ص ٥٣ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .
(٣) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٩٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٩٠ – ٩٢ ، « السياسات المدنية » ، ص ٥٩ – ٧٦ .

(ب) المدينة الفاسقة ، وهى التى عرف أهلها ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة ، ولكن أعمالهم تشبه أعمال أهل المدن الجاهلة .

(ج) المدينة المتبدلة ، وهى التى كان يعتقد أهلها ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة من آراء ، ولكنهم تبدلوا ، فدب الفساد فى آرائهم وأفعالهم .

(د) المدينة الضالة ، وهى التى لا يسير أهلها على العقيدة الصحيحة فى الله والعقل الفعال ، ويخدع رئيسها الناس ، ويدعى أنه موحى إليه .

(هـ) النوابت ، وهذه توجد فى المدن الفاضلة نفسها ، وفى غيرها من المدن ، وهم عبارة عن أناس يضرون بالمجتمع . ومثلهم – كما يقول الفارابى – مثل الشوك النابت بين الزرع ، ومنهم البهيميون بطبعهم ، وهم لا يعدون مدنيين ، بل هم أشبه بالبهائم الإنسية أو البهائم الوحشية ، يأوون البرارى متفرقين أو مجتمعين ، أو يأوون قرب المدن . منهم من يعيش على اللحوم النيئة ، ومنهم من يعيش على النبات ، ومنهم من يفترس مثل السباع . فمن كان من هؤلاء إنسياً يترك ويستعبد وينتفع به كما ينتفع بالبهائم ، وإلا فيقاتل كما تقاتل سائر الحيوانات الضارة .

هذه ، باختصار ، أشكال المدن الجاهلة والضارة ، أما آراؤهم فصبغتها الجهالة والضلالة أيضاً ، فهم قوم أنانيون ، يرى بعضهم أن الاجتماع لا يقوم إلا على الحاجة والضرورة ، ويرى البعض الآخر أنه يقوم على التحاب . ولكنهم اختلفوا فيما يكون به التحاب . فقيل إن أساسه القربى ، وقيل إن أساسه التعاهد ، وقيل إن أساسه تشابه الخلق والاشتراك فى اللغة ، وقيل إن أساسه الاشتراك فى السكنى أو فى السكة أو فى الملة . وهم فى الجملة يرون العدل من وجهة نظر خاصة ، لا تخرج عما يدعو إليه الطبع ، ففعل الغالب عدل دائماً ، وعلى الضعيف اتقاء شر القوى بممارسة القناعة وقبول الاستعباد .

هذا على عكس صفات أهل المدينة الفاضلة التى تقوم على النظام والعلم وتعشق الفضيلة ، فكل عضو يقوم بالعمل الذى يصلح له .

(ز) نظرية النبوة[1] :

إذا كانت الأعمال الاجتماعية فى المدينة الفاضلة تتفاوت بتفاوت الغاية التى يهدف إليها كل عمل ، فإن أشرف عمل هو ما عهد إلى الرئيس . فمكان الرئيس من المدينة — كما ذكرنا سابقاً — هو كمكان القلب من جسم الإنسان ، فهو مصدر الحياة ، ومبعث النظام والتناسق . ورئيس المدينة ، عند الفارابى ، فوق كونه سليم البنية وجيد الفهم ومحبًّا للعلم ونصيراً للعدالة ، فإنه يسمو إلى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجاً كليًّا وجزئيًّا ، ويتلقى عنه الرغبات والهداية مباشرة . فإذا كان اتصاله بالعقل الفعال آتياً عن الطريق الكسبى فهو حكيم أو فيلسوف ، أما إذا كان هذا الاتصال آتياً عن طريق الهبة الإلهية فهو نبى . والطريق الكسبى الذى يصل به الرئيس إلى الاتصال بالعقل الفعال يتلخص فى الرياضيات والمجاهدات والتأمل والنظر ، إذ يصبح الحكيم أو الفيلسوف بهذا واصلا . وهذا يشبه ما قال به شيخ الأكاديمية الفيلسوف أفلاطون حين فرض فى رئيس مدينته حاسة سادسة ، هى القدرة على إدراك الحقائق العامة ، وعلى تفهم المعقولات الصرفة .

أما الهبة الإلهية — التى يصبح بها رئيس المدينة نبيًّا — فإن طريقها المخيلة. والمخيلة ، كما يعرفها الفارابى ، هى القوة التى بها يحفظ الإنسان ما رسمه فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس ، وهى القوة التى تقوم بخدمة القوة الناطقة .

وتلعب المخيلة دوراً هامًّا فى علم النفس عند الفارابى ، إذ تنفذ إلى نواحى الخصائص النفسية المختلفة ؛ فإن لها صلة قوية بالميول والعواطف ، كما أن لها دخلا فى الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، وتمد المخيلة القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها إلى غرض ما . وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها

(١) فى هذا الموضوع اعتمدنا على مقال لنا بعنوان « المخيلة وصلتها بالوحى والإلهام عند الفارابى » منشور فى الجزء التاسع بالمجلد الثامن عشر من مجلة الأزهر ص ٨٤٤ — ٨٤٩ سنة ١٩٤٧ ، وقد أضفنا إليه بعض الزيادات . (المؤلف) .

إلى السير فى الطريق إلى النهاية ؛ وإلى جانب هذا تحتفظ المخيلة ، كما قلنا ، بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس . والمخيلة ، فوق قدرتها على الاحتفاظ بما يأتيها من صور ، قدرة على الابتكار ، وهو ما يسميه علم النفس الحديث بالخيال المبدع ، وهو الذى يستطيع بواسطته الإنسان أن يؤلف ويربط الأفكار والصور بطريقة جديدة مبتكرة ، بحيث يخلق شيئاً جديداً لم يكن معهوداً من قبل ، وتنتج عن ذلك الأحلام والرؤى .

وسنحاول ، مع الفارابى ، توضيح أثر المخيلة فى الأحلام ، إذ بتفسيرنا معه هذه الأحلام تفسيراً علميًّا سيكلوجيًّا نستطيع معه كذلك تفسير النبوة وآثارها . ذلك لأن الإلهامات النبوية ، كما يقول الفارابى ، قد تظهر فى صورة الرؤيا الصادقة ، أو فى صورة الوحى فى حالة اليقظة ؛ وقد بين المعلم الثانى هاتين الصورتين فى فصلين متتالين فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، تحت عنوان « القول فى سبب المنامات »[1] ، و « القول فى الوحى ورؤية الملك »[2] .

فى حالة النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون ، فتنفرد المخيلة بنفسها وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة ، ولما كان للمخيلة ، كما قلنا ، قدرة على الاختراع فإنها تخلق من هذه الصور المحفوظة لديها صوراً أخرى جديدة ، بأن تركب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض . على أنها ، بجانب قدرتها على الاختراع ، لها قدرة عظيمة كذلك على المحاكاة والتقليد ، واستعداد كبير للانفعال والتأثر ، فهى تحاكى القوة الحسية والنزوعية ، فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك .

وباختصار ، فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ، ذات أثر واضح فى مخيلته ، وبالتالى تكوين أحلامه . فاختلاف هذه الأحلام يرجع

(١) ص ٦٨ .
(٢) ص ٧٤ .

إلى العوامل المؤثرة فيها ، ومن هنا نحلم بالسباحة فى الوقت الذى يكون فيه مزاجنا رطباً . وعلى كل حال فإن الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ، لها دخل عظيم فى تكوينه وتشكيله .

هذا هو رأى الفارابى فى الأحلام ، ونحن إذا فهمنا منه أنه يقول بعقل باطن وعقل واع ، وأن العقل الباطن هو خزانة الذكريات أو الآثار الحسية ، فإننا لا نجد عنده ما يقصر الأحلام على تحقيق رغبات مكبوتة ، كما هو الشأن عند فرويد مثلا ، زد على ذلك أن المعلم الثانى لم يتجه إلى الماضى فقط فى تفسير الأحلام . بل اتجه إلى المستقبل أيضاً ؛ والرؤى الصادقة ، عنده ، دليل على ذلك ؛ فيوسف الصديق عندما رأى أحد عشر كوكباً والشمس والقمر له ساجدين ، تحققت رؤيته فى المستقبل فى أرض مصر ، وكذلك محمد عليه الصلاة والسلام عندما كان فى غار حراء ثم جاءه جبريل بأول آية من آيات التنزيل، على نحوما هو معروف لدينا ، دلت رؤيته على تباشير رسالة نبوية . ولكنا نلاحظ أن الفارابى يقصر الرؤى الصادقة على الأنبياء ، ولم نلمس عنده قولا يدل على أن للأحلام علاقة بالمستقبل خارج هذه الدائرة ، كما نلمس ذلك فى بعض المذاهب السيكلوجية الحديثة المعارضة لفرويد .

ولما كانت القوة المتخيلة تحاكى القوة الحسية ، كما بينا ، فهى تحاكى القوة الناطقة كذلك ؛ ولما كانت القوة الناطقة تستطيع الاتصال بالعقل الفعال فيفيض إليها ما أفاضه الله إليه ، فإن الشىء الذى ينال القوة الناطقة من العقل الفعال هو الشىء الذى منزلته الضياء من البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة، فهنا يفعل العقل الفعال فى القوة المتخيلة ما يفعل فى القوة الناطقة من إعطاء الجزئيات والمعقولات فى صور الرؤيا الصادقة ومحاكاة الأشياء الإلهية .

هكذا فسر الفارابى الأحلام والرؤى الصادقة ، ولما كانت الأخيرة شعبة من شعب النبوة ، فقد وضح لنا الوحى والإلهام فى أثناء النوم .

وبقى أن ننظر إلى النبوة فى أثناء اليقظة ، أو كيف يكون الوحى ورؤية الملك.

يقول المعلم الثانى : إن المتخيلة إذا كانت فى إنسان قوية جداً ، بحيث تصل هذه القوة إلى درجة لا تستنفد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ولا تستخدمها جميعها ، ولا تستنفدها أيضاً القوة الناطقة التى تقوم القوة المتخيلة بخدمتها ؛ بل ، إلى جانب اشتغالها إزاء هاتين القوتين الحسية والناطقة ، يبقى لها جانب كبير تفعل فيه هى الأخرى فعلها الذى يخصها . ومعنى هذا أنه يحدث للقوة المتخيلة القوية الكاملة فى فترات اليقظة ، ما يحدث لها أثناء النوم من تحللها وتحررها عن تلك الأعمال التى تقوم بها نحو القوة الحاسة والقوة الناطقة . وهذا يشبه علم النفس الحديث الذى يقرر بصدد أحلام اليقظة أنها عبارة عن شرود الإنسان عن الانتباه إلى ما يحيط به وذهابه مع نفسه فى عالم الخيال ، فيفقد كل صلته بالعالم الخارجى، ويعيش بينه وبين نفسه ، فيصبح كالنائم ، وما هو كذلك ، بل هى حالة بين بين . وهذه الحالة طبيعية فى نظر علم النفس الحديث ، اللهم إلا إذا زاد شرود الفكر إلى درجة تؤدى إلى الأرق وتعطيل الأعمال .

وعلى كل حال ، فإن القوة المتخيلة إذا تحررت من القوة الحاسة والقوة الناطقة ، فإنها تتصل بالعقل الفعال وتنعكس عليها منه صورة فى غاية الجمال والكمال . ومعنى هذا أن الصور التى يعطيها العقل الفعال تتخيلها القوة المتخيلة حسب ماتحاكيها من المرئيات المحسوسة التى تحتفظ بها . وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام فى القوة الحاسة ، وعندما ترتسم فى القوة الحاسة المشتركة تتأثر بها القوة الباصرة فترتسم تلك الصور فيها كذلك . وهذه الصور المرتسمة فى القوة الباصرة تنعكس فى الهواء المضىء الموصل للبصر المنجاز بشعاع البصر وترتسم فيه كذلك . على أن هذه الصور المرتسمة فى الهواء الموصل للبصر تنعكس هى بدورها إلى القوة الباصرة إلى العين ، ثم تعكسها إلى الحاسة المشتركة ، ومنها تعود أخيراً إلى القوة المتخيلة ، لأن كل هذه القوى متصل بعضها ببعض . فكأن هناك دوراً لهذا الانعكاس ، وكانت مهمة هذا الدور هى إظهار ما يعطيه العقل الفعال تلك القوة المتخيلة من صور حتى تصبح

مرئية لدى ذلك الإنسان الذى يتمتع بالقوة المتخيلة الكاملة جداً .

على أن مقدرة هذه القوة المتخيلة القوية الكاملة لا تنتهى عند هذا الحد ، بل فى استطاعتها كذلك أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة فتكون لها بذلك النبوة بالأشياء الإلهية . وإلى هذا أشار الفارابى بقوله : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة ، وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية »(١) .

فعندما يصل الإنسان الى هذه الدرجة من القوة فى قوته المخيلة ، وهى أكمل الدرجات وأتمها ، فإنه يكون قد وصل إلى أكمل وأتم المراتب التى يتمنى الوصول إليها ، والأنبياء وحدهم هم الذين لهم مثل هذه القوة فى مخيلتهم ، وهم الذين وصلوا هذه المرتبة العليا .

هذا هو تفسير المعلم الثانى للوحى والإلهام من الناحية السيكلوجية ، وواضح أنه يتعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة بعض الأعراب ، وأنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحى وكيفية نزوله .

والظاهر أن الفارابى لم يكن بالرجل الذى غابت عن ذهنه كل هذه الآثار ، ولكنه لم يكن ليغيب عن ذهنه كذلك أنه فى ذلك الوقت لم يكن أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجمها بعنف ؛ فهو والحالة هذه ، مضطر إلى اصطناع التأويل ، والتسلح بأسلحة العقل ، ووضع الحقائق الدينية فى قوالب عقلية ليقنع بها المنكرين .

ويحسن بنا قبل أن نختم هذا الموضوع أن نبين الرأى فى مسألة أخرى .

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٧٥ .

لقد قال دى بور ما يأتى : « والفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية ؛ فقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بالخيال ، فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأناً كبيراً فى التهذيب ، فهو يعده من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة »(١) .

ولكننا نرى أن الفارابى لم يلحظ هذه التفرقة ، ورأينا هذا يتفق مع رأى أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور ، حين يقول : « وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابى فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بوساطة الفكر أم بوساطة المخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه . والنبى والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية ، والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحى وأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل »(٢) .

زد على ذلك أن المعلم الثانى يرى أيضاً أن النبى يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بوساطة القوة المتخيلة فحسب ، بل بوساطة قوة فكرية قدسية تمكنه من الصعود إلى عالم النور حين يتقبل الأوامر الإلهية ، وهى كما يقول : « قوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها

(١) « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ، ص ١٧٥ .

(٢) « فى الفلسفة الإسلامية » لإبراهيم مدكور ص ١١٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذوات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق »[١].

وما دام النبى يصبح فى مقدوره أن يتصل بالعقل الفعال بوساطة النظر والتأمل . فهل يستطيع أى إنسان الاتصال بالعقل الفعال إذا وصل إلى درجة من النظر والتأمل تساوى ما وصل إليه النبى ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهل من الممكن عد النبوة مكتسبة لا فطرية ؟

« لعل هذا هو الذى دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابى ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق فيما يصرح الشهرستانى ، يقولون : إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبى ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده »[٢].

وفى الحقيقة أن النبى — عند الفارابى — قد وهب قوة ممتازة فى مخيلته ، فهو إنسان « قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل . قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال . . . وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى وقت النوم ، عن العقل الفعال ، الجزئيات »[٣].

وهذا النص وغيره من النصوص يدل دلالة واضحة على أن الفارابى يعد النبى مفطوراً ، بفضل موهبة الله له قوة متخيلة ممتازة يستطيع بها الاتصال بالعقل الفعال ويتلقى منه الهداية والإرشاد . فلا محل إذن لقول المتكلمين من أن الفارابى يميل إلى عد النبوة أمراً مكتسباً .

وإذا كان الفارابى قد قال بقوة قدسية ممتازة إلى جانب المخيلة الممتازة التى فطر عليها الأنبياء ، فما هذا إلا لأن النبى بشر كسائر البشر يستطيع أن يصل إلى هذه القوة بفضل التأمل . ولكن الأساس — عنده — هو القوة المتخيلة الموهوبة التى فطر عليها ، وهذا شىء غير ميسور لسائر البشر .

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٢ .

(٢) « فى الفلسفة الإسلامية » ، ص ١١٩ .

(٣) « المدينة الفاضلة » ص ٨٤ .

ح) التأويل العقلى للسمعيات :

قلنا إن الفارابى اصطنع منهج التأويل فى كلامه عن نظرية النبوة ، كى يحاول إقناع المنكرين للنبوة إقناعاً عقلياً . والحق أن التأويل العقلى منهج استعمله كل من أراد التوفيق بين العقل والنقل . ففتح المعتزلة بابه على مصراعيه ، واعتمد عليه الفارابى ، وتوسع فيه ابن سينا كل التوسع .

ولقد أجهد المعلم الثانى نفسه فى التأويل حين أراد التوفيق بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون ، اعتماداً على كتاب « إيثولوجيا » الذى ظنه ، خطأ ، من تأليف أرسطو وأجهد نفسه ، أيضاً ، فى مجال شرح نظرية العقول العشرة ، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين .

وعلى الجملة ، فإن فلسفة الفارابى التوفيقية تعتمد كثيراً على التأويل كمنهج من مناهج التوفيق بين الفلسفة والدين ، أو التقريب بين الأفكار الفلسفية التى تبدو متعارضة .

ولقد ضرب الفارابى بسهم وافر فى تأويل الأمور السمعية التى وردت فى الدين الإسلامى ، والذى يعد إنكارها خروجاً على العقيدة ، ففسرها تفسيراً يرضى العقل أحياناً ، أو يتفق مع قوانين الطبيعة أحياناً أخرى . وسنكتفى هنا بضرب مثلين ، هما تفسيره للوح والقلم ، وتفسيره للمعجزات .

١ — اللوح والقلم :

القلم — فى رأى الفارابى — ليس شيئاً جمادياً يكتب به ، ولكنه ملك روحانى ؛ واللوح ليس شيئاً مسطحاً يكتب عليه ، ولكنه ملك روحانى كذلك . وما الكتابة إلا تصوير للحقائق التى يتلقى القلم معانيها ، ويستودعه الروح بالكتابة الروحانية . فينبعث القضاء أو مضمون أمر الله من القلم ، وينبعث التقرير أو مضمون التنزيل من اللوح بقدر معلوم ؛ ثم ينتقل الأمر من الملك الذى هو

القلم ومن الملك الذى هو اللوح إلى ملائكة السماء ، ويفيض على ملائكة الأرض ويحصل الشىء المقدر فى الوجود (١).

٢ ــ المعجزات :

إن النبى ــ فى رأى الفارابى ــ يختص بقوة قدسية يستطيع بها أن يأتى بالمعجزات . وهذا الأمر لا يخرج على قوانين الطبيعة ، بل يتمشى معها ؛ فعالم الأفلاك هو مصدر هذه القوانين . وما دامت القوة القدسية التى تختص بها روح النبى تتصل بهذا العالم وترتبط بالعقل الفعال ، كان من الممكن أن تحصل أمور تبدو أنها على خلاف القوانين الطبيعية ، وما هى كذلك (٢).

(حـ) الموسيقى :

كان الفارابى موسيقياً بارعاً ، فقد روى ابن خلكان (٣) أن الآلة المسماة بالقانون من وضعه وأنه أول من ركبها هذا التركيب . وحكى أيضاً أن الفارابى كان ذات يوم فى مجلس سيف الدولة ابن حمدان ، فقال له سيف الدولة : « هل لك فى أن تأكل ؟ فقال : لا ؛ فهل تشرب ؟ فقال : لا ؛ فهل تسمع ؟ فقال : نعم . فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهو فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى ؛ فلم يحرك أحد منهم آلته ، إلا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت . فقال له سيف الدولة : وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئاً؟ فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها ، وأخرج منها عيداناً وركبها ثم لعب بها ، فضحك كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان فى المجلس ؛ ثم فكها ، وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من فى المجلس حتى البواب ؛ فتركهم نياماً وخرج » .

---

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٣) « وفيات الأعيان » ، جـ ٢ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

ويعلق أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على ذلك بقوله : « ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهى تشبه أن تكون غلواً مجاوراً لا اختراعاً صرفاً » (١).

وهذا حق ، فإن للمعلم الثانى باعاً طويلا فى الموسيقى . فقد ذكر الدكتور فارمر أنه ألف كتباً موسيقية منها : كتاب الموسيقى الكبير ، وكتاب الإيقاعات ، وكتاب آخر بعنوان « كلام . . . فى النقلة أو (فى النقرة) كما يرى مستر شتاينشنيدر "Steinchneidr" ، مضافاً إلى الإيقاع » ، وفصل عن علم الموسيقى فى كتابه « إحصاء العلوم » (٢).

وذكر ابن أبى أصيبعة أن كتب الفارابى الموسيقية هى : كتاب الموسيقى الكبير ، وقد ألفه للوزير أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى ، وكتاب فى إحصاء الإيقاع ، وكلام فى النقلة مضافاً إلى الإيقاع ، وكلام فى الموسيقى (٣).

وكتاب الموسيقى الكبير (٤) ، إنما جاءت تسميته بهذا الاسم من عند ابن أبى أصيبعة ، وقد جاراه فى ذلك الدكتور فارمر . وفى الحق أنه كتاب كبير ولكن اسمه الحقيقى هو « كتاب صناعة الموسيقى » ، كما يظهر من افتتاحيته (٥).

وينقسم الكتاب المذكور إلى قسمين : الأول فى المدخل إلى صناعة الموسيقى ، (وقد ظنه البعض خطأ أنه كتاب مستقل) (٦). ويقع فى مقالتين. والثانى فى صناعة الموسيقى ، ويتناول الكلام ، فى أصول الصناعة ، وفى الآلات المشهورة وفى أصناف الألحان . وقد ذكر الفارابى فى مقدمته أنه ألفه بناء على

---

(١) « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، ص ٦٦ .

(٢) « مصادر الموسيقى العربية » ، لفارمر ــ ترجمة الدكتور حسين نصار ، ص ٦٠ ــ ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٣) « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م .

(٤) مخطوط بدار الكتب المصرية ، برقم ٤٣٠ فنون جميلة .

(٥) يؤيدنا فى ذلك فهرس دار الكتب المصرية ، فى أن التسمية مستقاة من كتاب ابن أبى أصيبعة .

(٦) فارمر : المرجع السابق ، ص ٦٢ . وانظر أيضاً : Farmer : A History of Arabian Music, P. 176-177, London, 1929.

طلب أبى جعفر محمد بن القاسم الكرخى[1].

هذا ، وتوجد أربع نسخ من هذا الكتاب فى الخارج : واحدة فى ليدن ، والثانية فى ميلانو ، والثالثة فى مكتبة الأسكوريال ، والرابعة فى بيروت ، كما أشار ديرلانجيه[2] ، وتوجد فى دار الكتب المصرية نسختان ، واحدة كاملة ، وهى التى كتب على غلافها « كتاب الموسيقى الكبير » . والأخرى ناقصة[3].

ويعتبر المعلم الثانى علم الموسيقى جزءاً من علم التعاليم ، ويقول عنه إنه العلم الذى تعرف به صناعة الألحان ، وهو قسمان : موسيقى نظرية ، وموسيقى عملية . ومن الآلات الموسيقية ما هى طبيعية مثل الحنجرة واللهاة وما فيها ، ثم الأنف ، وما هى صناعية مثل المزامير والعيدان وغيرها . وينقسم علم الموسيقى النظرى إلى خمسة أجزاء : أولها المبادئ التى تستعمل فى استخراج ما فى هذا العلم ، وثانيها البحث فى أصول هذه الصناعة وثالثها مطابقة ما تبين فى الأصول على أصناف الآلات ، ورابعها القول فى أصناف الإيقاعات الطبيعية التى هى أوزان النغم ، وخامسها البحث فى تأليف الألحان فى الجملة ، ثم تأليف الألحان الكاملة[4].

---

(١) « تقلد أبوجعفر محمد بن القاسم الجبل وديوان السواد دفعات ، وقطعة من المشرق كبيرة ، وتقلد البصرة والإهواز مجموعة ، ثم تقلد عدة دواوين . . . ثم آلت حاله فى آخر عمره إلى الفقر الشديد ومات بعد سنة ٣٣٠ هـ فى منزله ببغداد » معجم البلدان ، جـ ٤ ، ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، طبعة ليبزج سنة ١٨٦٩ م .

(٢) Baron Rodolphe D'Erlanger : La Musique Arabe, Tome premier, Introd. p. 21, Paris, 1930.

(٣) دارالكتب المصرية ، ٥١٢ فنون جميلة . هذا وقد نشر الكتاب أخيراً بتحقيق غطاس عبد الملك خشبة ، دار الكاتب العربى بالقاهرة .

(٤) « إحصاء العلوم » للفارابى ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٨٦ — ٨٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار الفارابى

دعاء

اللهُمَّ إنى أسألُك ، يا واجبَ الوجُود ، ويا علةَ العلَل ، يا قديماً لم يزَل ، أن تعصمَنى من الزَّلَل ، وأن تجعَل لى من الأملِ ما ترْضاهُ لى من عمَل .

اللهُم امنَحنى ما اجتَمَعَ من المناقب ، وارزقنى فى أموُرِى حُسْنَ العواقب ، نَجِّح مقاصِدى والمطالب يا إلهَ المشارِقِ والمغارِب ، ربَّ الجوار الكنَّس السَّبْع التى انبجستْ عن الكون انبجاسَ الأبهر ، هنَّ الفواعل عن مشيئتهِ التى عمَّتْ فضائلُهَا جميعَ الجواهر .

أصبحتُ أرجو الخيرَ منك ، وأمتَرِى زُحَلاً ونفسَ عُطارِد والمشْتَرِى[1].

اللهُمَّ ألبِسْنى حُلَلَ البَهاء ، وكراماتِ الأنبياء ، وسعادةَ الأغنياء ، وعلومَ الحكماء ، وخشوعَ الأتقياء .

اللهُمَّ انقِذْنى من عالم الشَّقاء والفناء ، واجعَلْنى من إخوان الصفاء وأصحابِ الوفاء وسُكان السَّماء مع الصِّدِّيقين والشهَداء .

أنتَ اللهُ الذى لا إله إلاَّ أنت ، علةَّ الأشياء ، ونور الأرض والسَّماء . امنَحْنى فيضاً من العقل الفعَّال ، يا ذا الجلال والإفْضال . هذِّبْ نفسى بأنوارِ الحكمة ، وأوزِعْنى شكرَ ما أوليتَنى من نعمة ، أرِنى الحقَّ حقاً وألهِمْنى اتباعَه ، والباطلَ باطلاً واحرِمنى اعتقادَه واستماعه . هذِّبْ نفسى من طينةِ الهيُولى ، إنَّك أنت العلَّة الأولى .

---

(١) زحل وعطارد والمشترى : أسماء كواكب .

اللهم رب الأشخاص العلوية ، والأجرام الفلكية ، والأرواح السماوية غلبت على عبدك الشهوة البشرية ، وحب الشهوات والدنيا الدنية ، فاجعل عصمتك مجنتى (١) من التخليط ، وتقواك حصنى من التفريط ، إنك بكل شيء محيط . . .

اللهم أر نفسى صور الغيوب الصالحة فى منامها ، وبدلها من الأضغاث برؤيا الخيرات والبشرى الصادقة فى أحلامها ، وطهرها من الأوساخ التى تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها ، وأمط (٢) عنها كدر الطبيعة ، وأنزلها فى عالم النفوس المنزلة الرفيعة .

الله الذى هدانى وكفانى وآوانى .

تصنيف العلوم

أما أن السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك ما لا يحتاج فى بيانه إلى قول ، إذ كان فى غاية الشهرة . وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان ، فإنما يتشوقها على أنها خير ما ، فهو لا محالة مؤثر . ولما كانت الغايات ، التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة ، كثيرة ، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة . وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها ، من قبل أن الخيرات التى تؤثر ، منها ما يؤثر لينال لها غاية أخرى ، مثل الرياضة ، وشرب الدواء ؛ ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها . وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها آثر (٣) وأكمل من التى تؤثر لأجل غيرها . وأيضا فإن الذى يؤثر لأجل ذاته ، منه ما يؤثر أحيانا لأجل شيء آخر . مثال ذلك ، العلم ، فإنا قد نؤثره أحيانا لأجل

(١) المجنة : الدرع . (٢) أمط : أزح . (٣) آثر : أفضل .

ذاته ، لا لننال به شيئا آخر ؛ وقد نؤثره أحيانا لننال به الثروة أو أمرا آخر من الأمور التى قد تنال بالرياسة و العلم . . . .

ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا أن نسعى لغاية ما أخرى غيرها ، ظهر بذلك أن السعادة لا تؤثر لأجل ذاتها ، ولا تؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، فتبين من ذلك أن السعادة هى آثر الخيرات وأعظمها وأكملها . وأيضا فإنا نرى أنها إذا حصلت لنا ، لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها ؛ وما كان كذلك ، فهو أحرى الأشياء بأن يكون مكتفيا بنفسه . . . .

وإذا كانت هذه مرتبة السعادة ، فكانت نهاية الكمال الإنسانى قد تلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل إليها ، والأمور التى بها يمكن الوصول إليها .

فنبتدئ فنقول : إن أحوال الإنسان التى توجد له فى حياته ، منها ما لا يلحقه محمدة ولا مذمة ، ومنها ما إذا كانت له لحقته بها محمدة أو مذمة . والسعادة فليس ينالها الإنسان بأحوالها التى قد يلحقها حمد أو ذم ، لكن التى بها ينال السعادة هى فى جملة أحواله التى يلحقه بها حمد أو ذم . وأحواله التى يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة . . . . والثالث هو التمييز بالذهن ، وهذه الثالثة هى التى لا يخلو الإنسان عنها فى وقت من زمان حياته ، أو كان له بعض هذه . . . .

وينبغى أن نقول فى جودة التمييز ، فنقول أولا فى جودة التمييز ، ثم فى السبيل الذى به تحصل لنا جودة التمييز . فأقول : إن جودة التمييز هى التى بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التى للإنسان أن يعرفها ، وهى صنفان : صنف شأنه أن يعلم ، وليس شأنه أن يفعله إنسان ، لكن إنما يعلم فقط ، مثل علمنا أن العالم محدث . . . وصنف شأنه أن يعلم ويفعل ، مثل علمنا أن بر الوالدين حسن . . . وما من شأنه أن يعلم ويعمل ، فكماله أن يعمل . . . وما من شأنه أن يعلم

ولم يكن شأنُه أن يعملَه الإنسان ، فإن كمالَه أن يعلمه فقط . وكلٌّ واحد من هذين الصنْفين له صنائعُ تجوزه ، فإنّ ما شأنه أن يعلم فقط ، إنما تحصلُ معرفتُه بصنائع ما يكسب علم ما يعلم ولا يعمل ؛ وما شأنُه أن يعلم ويعمل يحصل أيضاً لصنائعَ أخر . فالصّنائع أيضاً صنفان : صنْفٌ لنا بها معرفة بالعلم فقط ، وصـنفٌ يحصلُ لنا بها علمُ ما يمكن أن يعمل والقدرة على عمله . والصّنائع التى تكسبنا علمَ ما نعمل والقوة على عمله صِنْفان : صِنْفٌ يتصرّف به الإنسان فى المدن ، مثل الطب . . . وصنف يتصرّف به الإنسان فى السِّيَر . . . . فقد حصلَ أن مقصودَ الصّنائع كلها إمّا جميل وإمّا نافع .

فإذن الصّنائعُ صِنفان: صنف مقصوده تحصيلُ الجميل ، وصنفٌ مقصودُه تحصيلُ النافع . والصناعة التى مقصودُها تحصيلُ الجميل فقط هى التى تسمّى الفلسفة وتسمّى الحكمة على الإطلاق . . . . . . ولما كان الجميلُ صنفين : صِنفٌ هو علم فقط ، وصِنفٌ هو علم وعمل ، صارت صناعةُ الفلسفة صنفين : صنفٌ به تحصل معرفةُ الموجودات التى ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمّى النظريّة ، والثانى به تحصلُ معرفةُ الأشياء التى شأنُها أن تفعل والقوّة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمّى الفلسفة العمليّة . والفلسفة المدنيّة والفلسفة النظريّة تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدُها علمُ التعاليم ، والثانى العلمُ الطبيعى ، والثالث علمُ ما بعد الطبيعيات .

. . . . . . وأقول : لما كانت الفلسفةُ إنما تحصل بجَوْدَةِ التّمييز ، وكانت جودةُ التّمييز ، إنما تحصل بقوّةِ الذّهْن على إدراكِ الصّواب ، كانت قوّةُ الذّهْن حاصلةً لنا قبل جميع هذه . . . . . . والصّناعة التى بها نستفيدُ هذه القوّة تسمّى صناعة المنطق (١) .

إحصاء العلوم

قصدنا فى هذا الكتابِ أن نحصِيَ العلومَ المشهورةَ علْماً علماً ، ونعرفَ جملَ ما يشتملُ عليه كلٌّ واحد منها ، وأجزاء كلّ ما له منها أجزاء ،

(١) « التنبيه على سبيل السعادة » طبعة حيدرآباد الدكن ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٢ – ٢١ .

وجمل ما فى كلّ واحد من أجزائه . ونجعله فى خمسة فصول : الأول فى علمِ اللسانِ وأجزائه ؛ والثانى فى علمِ المنطق وأجزائه ؛ والثالث فى علوم التعاليم ، وهى العددُ والهندسةُ وعلْمُ المناظر وعلمُ النجوم التعليمى وعلمُ الموسيقى وعلم الأثقال وعلم الحيل ؛ والرابع فى العلم الطبيعى وأجزائه ، وفى العلم الإلهى وأجزائه ، والخامس فى العلم المدنى وأجزائه ، وفى علم الفقْه ، وعلم الكلام (١) .

علْم اللسان فى الجملة ضربان : أحدُهما ، حفْظُ الألفاظ الدالّة عند أمّة ما ، وعلْمُ ما يدلُّ عليه شىءٌ منها . والثانى علْمُ قوانينِ تلك الألفاظ (٢) .

صناعةُ المنطق تعطى بالجملة القوانينَ التى من شأنها أن تقوّمَ العقلَ وتسدّد الإنسانَ نحو طريق الصّواب ونحوَ الحق فى كلّ ما يمكن أن يغلطَ فيه من المعقولات ، والقوانين التى تحفظُه وتحوطه من الخطأ والزّلل والغلَط فى المعقولات ، والقوانين التى يمتحنُ بها فى المعقولات ما ليسَ يؤمن أن يكونَ قد غلِطَ فيه غالط .

أمّا موضوعاتُ المنطق ، وهى التى فيها تعطى القوانين ، فهى المعقولاتُ من حيثُ تدلّ عليها الألفاظ ، والألفاظُ من حيث هى دالّة على المعقولات (٣) .

فى علم التعاليم .

أمّا علمُ العدَد ، فإن الذى يعرفُ بهذا الاسم علْمان : أحدُهما علم العَدد العملى ، والآخر علم العددِ النظرى .

وأمّا علْمُ الهندسة ، فالذى يعرف بهذا الاسم شيئان : هندسةٌ عمليّة ، وهندسةٌ نظريّة .

وعلمُ المناظر يفحصُ عمّا يفحصُ عنه علْمُ الهندسة من الأشكال والأعظام والتّرتيب والأوضاع والتّساوى والتفاضُل وغير ذلك ، لكن على أنّها فى خطوطٍ وسُطوح مجسّمات على الإطلاق .

(١) « إحصاء العلوم » للفارابى ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٤٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٣ ، ٥٩ .

وأمَّا علمُ النجوم ، فإن الذى يُعرفُ بهذا الاسم علمان :

أحدُهما : علمُ أحكام النجوم ؛ وهو علمُ دلالاتِ الكواكب على ما سيحدثُ فى المستقبل ، وعلى كثيرٍ ممَّا هو الآن موجود ، وعلى كثير ممَّا تقدَّم .

والثانى : علمُ النجوم التعليمى ؛ وهو الذى يُعَدُّ فى العلوم وفى التَّعاليم . . . . فعلمُ النجوم التَّعليمى يفحصُ فى الأجسامِ السَّماوية وفى الأرض .

وأمَّا علمُ الموسيقى ، فإنَّه يشتملُ بالجملة على تعرُّف أصنافِ الألحان ، وعلى ما منه تؤلَّف ، وعلى ما لهُ أُلِّفت ، وكيف تؤلَّف ، وبأىِّ أحوال يجب أن تكونَ حتى يصيرَ فعلُها أنفذَ وأبلغ .

أمَّا علمُ الأثقال ، فإنَّه يشتملُ من أمرِ الأثقالِ على شيئين : إمَّا على النَّظر فى الأثقال من حيثُ تقدَّر أو يُقدَّر بها . . . وإمَّا على النَّظر فى الأثقالِ التى تحرَّكُ أو يحرَّكُ بها .

وأمَّا علمُ الحيَل ، فإنَّه علمُ وجهِ التَّدبير فى مطابقةِ جميع ما يبرهنُ وجودَه فى التَّعاليم التى سلفَ ذكرُها بالقولِ والبُرهان على الأجسامِ الطبيعيَّة وإيجادِها ووضعِها فيها بالفعل (١) .

العلمُ الطبيعىَّ ، ينظرُ فى الأجسامِ الطبيعية ، وفى الأعراضِ التى قوامُها هذه الأجسام ، ويعرفُ الأشياءَ التى عنها والتى بها والتى لها توجدُ هذه الأجسام والأعراض التى قوامُها فيها (٢) .

والعلم الإلهى ينقسمُ إلى ثلاثة أجزاء :

أحدُها يفحصُ فيه عن الموجودات والأشياءِ التى تعرضُ لها بما هى موجودات .

والثانى يفحصُ فيه عن مبادئ البراهينِ فى العلومِ النظريَّة الجزئيَّة . . .

والجزء الثالث يفحصُ فيه عن الموجوداتِ التى ليستْ بأجسام ولا فى أجسام (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٧٥ — ٨٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٣) المرجع السابق ص ٩٩ .

أمَّا العلمُ المدنىُّ ، فإنَّه يفحص عن أصنافِ الأفعالِ والسُّنن الإراديَّة وعن الملَكاتِ والأخلاقِ والسَّجايا والشِّيَم التى عنها تكونُ الأفعالُ والسُّنن ، وعن الغايات التى لأجلها تفعل ، وكيفَ ينبغى أن تكونَ موجودةً فى الإنسان ، وكيف الوجهُ فى ترتيبها فيهِ على النَّحو الذى ينبغى أن يكونَ وجودُها فيه ، والوجه فى حفظها عليه . ويميز بين الغاياتِ التى لأجلها تفعلُ الأفعالُ وتستعملُ السُّنن (١) .

وصناعةُ الفقه ، هى التى بها يقتدرُ الإنسانُ على أن يستنبطَ تقديرَ شىء ممَّا لم يصرِّحْ واضعُ الشَّريعة بتحديده على الأشياءِ التى صرَّحَ فيها بالتَّحديد والتَّقدير ؛ وأن يتحرَّى تصحيح ذلك على حسبِ غرضِ واضعِ الشَّريعة بالملَّة التى شرعها فى الأمَّة التى لها شرع (٢) .

وصناعةُ الكلامِ ملَكةٌ يقتدرُ بها الإنسانُ على نُصْرة الآراءِ والأفعال المحدودة التى صرَّحَ بها واضعُ الملَّة ، وتزييفِ كلِّ ما خالفَها بالأقاويل (٣) .

فلسفة الفارابى

فى منفعة المنطق :

صناعةُ المنطق تعطى بالجملةِ القوانينَ التى شأنُها أن تقوِّمَ العقل ، وتسدِّد الإنسانَ نحو طريقِ الصواب ونحوَ الحقِّ فى كلِّ ما يمكن أن يغلط فيهِ من المعقولات . والقوانينَ التى تحفَظُه وتحوطُه من الخطأ والزَّلل والغلط فى المعقولات ، والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليسَ يؤمنُ أن يكونَ قد غلطَ فيه غالط . وذلك أنَّ فى المعقولات أشياءَ لا يمكن أن يكونَ غلطَ فيها أصلاً ، وهى التى يجدُ الإنسانُ نفسَه كأنَّها فُطِرت على معرفتِها واليقين بها ، مثل : أنَّ الكلَّ أعظمُ من جزئِه ، وأنَّ كلَّ ثلاثة فهو

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

عدد فرد ، وأشياء أخر يمكن أن يغلط فيها ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق ، وهى التى شأنها أن تدرك بفكر وتأمل وعن قياس واستدلال . ففى هذه دون تلك يضطر الإنسان الذى يلتمس الوقوف على الحق اليقين فى مطلوباته كلها إلى قوانين المنطق (١) .

المنطق والنحو وعلم العروض :

وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو . ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين فى الألفاظ ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات .

وتناسب أيضاً علم العروض . فإن نسبة علم المنطق إلى المعقولات كنسبة العروض إلى أوزان الشعر . وكل ما يعطيناه علم العروض من القوانين فى أوزان الشعر . فإن علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات (٢) .

الفرق بين المنطق والنحو :

(والمنطق) يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه فى أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها . فإن فى الألفاظ أحوالاً تشترك فيها جميع الأمم ، مثل : أن الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة اسم وكلمة وأداة ، وأن منها ما هى موزونة وغير موزونة ، وأشباه ذلك (٣) .

والمنطق فيما يعطى من قوانين الألفاظ ، إنما يعطى قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ، ويأخذها من حيث هى مشتركة ، ولا ينظر فى شىء مما يخص ألفاظ أمة ما ، بل يقضى أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان (٤) .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٣ ، ٥٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ ، ٦١ .
(٤) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

الحاجة إلى المنطق :

وأما من زعم أن الدربة بالأقاويل والمخاطبات الجدلية ، أو الدربة بالتعاليم مثل الهندسة والعدد ، تغنى عن علم قوانين المنطق أو تقوم مقامه أو تفعل فعله وتعطى الإنسان القوة على امتحان كل قول وكل حجة وكل رأى ، وتسدد الإنسان إلى الحق واليقين حتى لا يغلط فى شىء من سائر العلوم أصلاً ، فهومثل من زعم أن الدربة والارتياض بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى فى تقويم اللسان وفى أن لا يلحن الإنسان ، عن قوانين النحو ويقوم مقامها ويفعل فعلها ، وأن يعطى الإنسان قوة يمتحن بها إعراب كل قول هل أصيب فيه أو لحن . فالذى يليق أن يجاب به فى أمر النحو ههنا هو الذى يجاب به فى أمر المنطق هناك .

وكذلك قول من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه ، إذ كان يمكن أن يوجد فى وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق ، كقول من زعم أن النحو فضل ، إذ قد يوجد فى الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو : فإن الجواب عن القولين جميعاً جواب واحد (١) .

العلم :

العلم ينقسم إلى تصور مطلق ، كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس ؛ وإلى تصور مع تصديق ، كما يتحقق كون السموات كالأكر بعضها فى بعض ، ويعلم أن العالم محدث . فمن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم ما لا يتصور الطول والعرض والعمق ؛ وليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه ، يلزم ذلك فى كل تصور ؛ بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه ، كالوجوب والوجود

(١) المرجع السابق ، ص ٥٨ ، ٥٩ .

والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً بتصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ، ومتى رام أحد إظهار هذه المعانى بالكلام عليها ، فإنما ذلك تنبيه للذهن لا أنه يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها .

ومن التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم تدرك قبله أشياء أخر ، كما أنا نريد أن نعلم أن العالم محدث فيحتاج أولاً أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ، ثم نعلم أن العالم محدث . ولا محالة ينتهى هذا التصديق إلى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق . وهذه أحكام أولية ظاهرة فى العقل ، كما أن طرفى نقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً ، وأن الكل أعظم من جزئه . والعلم الذى نعلم به هذه الطرق ، وتوصلنا تلك الطرق إلى تصور الأشياء وإلى التصديق ، وهو علم المنطق(١) .

البرهان :

بعد أن عدد المعلم الثانى أجزاء المنطق الثمانية ، قال :

والجزء الرابع (البرهان) هو أشدها تقدماً بالشرف والرياسة . والمنطق إنما التمس به على القصد الأول الجزء الرابع ، وباقى أجزائه إنما عمل لأجل الرابع . فإن الثلاثة التى تتقدمه فى ترتيب التعليم هى توطئات ومداخل وطرق إليه ؛ والأربعة التى تتلوه فلشيئين : أحدهما أن فى كل واحد منها إرفاداً ما ومعونة على أنها كالآلات للجزء الرابع ، ومنفعة بعضها أكثر وبعضها أقل ، والثانى على جهة التحريز(٢) .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، وإليهما

(١) « الثمرة المرضية » فى بعض الرسائل الفارابية « (عيون المسائل) » ، طبعة ديتريش ، ليدن سنة ١٨٩٢ ، ص ٥٦ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الألسن ، وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية . ولما كان القول والاعتقاد إنما يكون صادقاً ، متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً ، ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يخل الأمر فيه من إحدى ثلاث خلال : إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح . وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ، وإما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما ، خلافاً فى هذه الأصول تقصير .

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ....

فأما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين أنهما المنظوران والإمامان المبرزان فى هذه الصناعة سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه — وإذعانه له ....

وإذا كان هذا هكذا ، فقد بقى أن يكون فى معرفة الظانين بهما أن يكون بينهما ، خلافاً فى الأصول ، تقصير . وينبغى أن تعلم أن ما من ظن يخطئ أو سبب يغلط إلا وله داع إليه وباعث عليه . ونحن نبين فى هذه المواضع بعض الأسباب الداعية إلى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً فى الأصول ، ثم نتبع بالجمع بين رأييهما(١) .

حياتهما :

ثم من أفعالهما المباينة ، وسيرهما المختلفة ، تخلى أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية ، ورفضه لها ، وتحذيره فى كثير من أقاويله عنها ، وإيثاره تجنبها . وملابسة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون ، حتى استولى

(١) « المجموع » للفارابى ، طبعة الجمالى والخانجى سنة ١٩٠٧ ، ص ١ — ٥ .

على كثير من الأملاك ، وتزوّج وأولد . وتوزّر للملك الإسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيويّة ما لا يخفى على من اعتنى بدَرْس كتب أخبار المتقدّمين . فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً فى أمر الدارين . وليس الأمر كذلك فى الحقيقة .

فإن أفلاطون هو الذى دوّن السّياسة ، وهذّبها ، وبيّن السِّيَر العادلة والعشرة الإنسيّة المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنيّة وترك التعاون فيها . ومقالاته ، فيما ذكرناه ، مشهورة ، تتدارسها الأمم المختلفة من لدُن زمانه إلى عصرنا هذا . غير أنه لمّا رأى أمر النفس وتقويمها أوّل ما يبتدئ به الإنسان ، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها . ثم لمّا لم يجد فى نفسه من القوّة ما يمكّنه الفراغ ممّا يهمّه من أمرها ، أفنى أيّامه فى أهمّ الواجبات عليه ، عازماً على أنه متى فرغ من الأهمّ الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ، حسب ما أوصى به فى مقالاته فى السياسات والأخلاق .

وأن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصّة أحسّ منها بقوّة ، ورحب ذراع ، وسعة صدر ، وتوسّع أخلاق وكمال ، أمكنه معها تقويمها والتفرّغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية .

فمن تأمّل هذه الأحوال ، علم أنّه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وأن التباين الواقع لهما كان سببه نقصاً فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر فلا غير ، على حسب ما لا يخلو منه كلّ اثنين من أشخاص الناس . إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأدنى ، غير أنهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه . وربّما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض (١) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥ ، ٦ .

استعمال الرموز :

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبيهما فى تدوين العلوم وتأليف الكتب . وذلك أنّ أفلاطون كان يمنع ، فى قديم الأيام ، عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصّدور الزكيّة ، والعقول المرضية . فلمّا خشى على نفسه الغفلة والنّسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسّر وقوفه عليه ، حيث استغزر علمه وحكمته ، وتبسّط فيها ، اختار الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته . على السّبيل الذى لا يطّلع عليه إلا المستحقون لها والمستوجبون للإحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً .

وأمّا أرسطوطاليس ، فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كلّ ما يجد إليه السّبيل من ذلك . وهذان سبيلان — على ظاهر الأمر — متباينان .

غير أنّ الباحث عن علوم أرسطاطاليس ، والدّارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح . من ذلك ما يوجد فى أقاويله من حذف المقدّمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية التى أوردها ، ممّا دلّ عليه المفسرون لها . . . . . . ومن ذلك ، ذكره لمقدمتى قياس ، وإتباعهما نتيجة قياس آخر ، وذكره لمقدّمتى قياس وإتباعهما نتيجة لوازم تلك المقدّمات ؛ مثل ما فعله فى كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنّها جواهر ، ومن ذلك إشباعه القول فى تعديد جزئيات الشىء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء ، ثم تجاوزه عن الغامض من غير إشباع فى القول ولا توفية فى الخط (١) .

المُثُل :

ومن ذلك الصّوَر والمُثُل التى تُنسَب إلى أفلاطون أنّه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦ ، ٧ .

وذلك أنّ أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ إلى أنّ للموجودات صُوَرًا مجرّدةً فى عالَم الإله ، وربّما يسميها المُثُل الإلهية ، وأنّها لا تَدْثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثُر ويفسدُ إنما هى هذه الموجودات التى هى كائنة .

وأرسطو ذكرَ فى حروفه ، فيما بعد الطبيعة ، كلامًا شنّعَ فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودةٌ قائمةٌ فى عالم الإله غير فاسدة ، وبيّن ما يلزمُها من الشّناعات . . . .

وقد نجدُ أنّ أرسطو فى كتابه ، فى الربوبيّة المعروف بأثولوجيا ، يثبت الصُّور الرُّوحانية ، ويصرحُ بأنّها موجودةٌ فى عالَم الربوبيّة .

فلا تخلو هذه الأقاويلُ إذا أخذتْ على ظواهرِها ، من إحدى ثلاثِ حالات :

إمّا أن يكون بعضُها مناقضًا بعضَها ،

وإمّا أن يكون بعضُها لأرسطو ، وبعضُها ليس له ،

وإمّا أن يكون لها معان وتأويلاتٌ تتفقُ بواطنُها ، وإن اختلفت ظواهرُها فتتطابق عند ذلك وتتّفق .

فأمّا أن يظنّ بأرسطو ، مع براعته ، وشدّة يقظته ، وجلالةِ هذه المعانى عنده — أعنى الصُّور الروحانية — أنه يناقض نفسَه فى علم واحد ، وهو العلم الرّبوبىّ ، فبعيدٌ ومستنكَر .

وأمّا أنّ بعضَها لأرسطو ، وبعضَها ليس له ، فهو أبعدُ جدًّا . إذ الكتبُ النّاطقةُ بتلك الأقاويل أشهرُ من أن يظنّ ببعضِها أنّه منحول .

فبقى أن يكون لها تأويلاتٌ ومعان ، إذا كشف عنها ارتفع الشكُّ والحيْرة . . . .

فنقول : لمّا كان اللهُ تعالى حيًّا موجودًا لهذا العالَم بجميعِ ما فيه ، فواجبٌ أن يكون عنده صُوَرُ ما يريد إيجادَه فى ذاته ، جلّ اللهُ عن اشتباه . وأيضًا ، فإنّ ذاته لما كانت باقية لا يجوزُ عليه التبدّل والتغير ، فما

هو بحيزه أيضًا ، كذلك باقٍ غيرُ دائرٍ ولا متغيّر ، ولو لم يكن للموجودات صُوَرٌ وآثارٌ فى ذات الموجد الحىّ المريد ، فما الذى كان يوجدُه ، وعلى أىّ مثالٍ ينحو بما يفعلُه ويبدعه ؟ . . .

الميتافيزيقا

الله :

إنّ الموجوداتِ على ضَرْبَيْن : أحدُهما إذا اعتبرَ ذاتَه لم يجبْ وجودُه ، ويسمّى ممكن الوجود . والثانى إذا اعتبر ذاته وجبَ وجودُه ويسمّى واجب الوجود . وإن كان ممكنَ الوجود إذا فرضناهُ غيرَ موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنًى بوجودِه عن علّة ، وإذا وجبَ صارَ واجبَ الوجود بغيرِه ، فيلزم من هذا أنه كان ممّا لم يزلْ ممكنَ الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ، وهذا الإمكان إمّا أن يكون شيئًا فيما لم يزَلْ ، وإمّا أن يكون فى وقت دونَ وقت . والأشياء الممكنة لا يجوزُ أن تمرّ بلا نهاية فى كونها علّةً ومعلولاً ، ولا يجوز كونُها على سبيلِ الدّور ، بل لا بُدّ من انتهائها إلى شىء واجب هو الموجودُ الأول .

فالواجبُ الوجود متى فرض غيرَ موجود لزم منه محال ، ولا علّةَ لوجودِه ، ولا يجوز كون وجودِه بغيره . وهو السّببُ الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجودُه أوّلَ وجود ، وأن ينزّه عن جميع أنحاء النقص . فوجودُه إذن تامّ ، ويلزم أن يكون وجودُه أتمّ الوجود ، ومنزّهًا عن العلل مثل المادة والصّورة والفعل والغاية (١) .

(١) « الثمره المرضية » ، عيون المسائل ، ص ٥٧ ، طبعة ليدن .

طبيعة الله :

(الله) ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه . فإنه بجوهره عقل بالفعل لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء ؛ فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة ، كان الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول . فهو إذن عقل بالفعل . وهو أيضاً معقول بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة . وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذى هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عن تعقله ؛ بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل . وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته . . . .

وكذلك الحال في أنه عالم ، فإنه ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته . ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره . . . .

وكذلك في أنه حكيم . فإن الحكمة هي أن العقل فضل الأشياء بأفضل علم . . . . وأفضل العلم هو العلم الدائم الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته .

وكذلك في أنه حق . فإن الحق يساوق الوجود ، والحقيقة قد تساوق الوجود ، فإن حقيقة الشيء هو الوجود الذى يخصه ، وأكمل الوجود الذى هو قسطه من الوجود . . . .

وكذلك في أنه حي ، وأنه حياة . فليس يدل بهذين على ذاتين ، بل على ذات واحدة . فإن معنى الحي أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل ، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم . . . .

العناية الإلهية :

إن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ، على السبيل الذى بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة ، في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية(١) .

. . .

وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد ، وكل كائن فبقضائه وقدره . والشرور أيضاً بقدره وقضائه ، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر ، والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدة . وتلك الشرور محمودة على طريق العرض ، إذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة . وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لا بد منه ، كان الشر حينئذ أكثر ، والسلام(٢) .

الفيض :

ويفيض من الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ؛ فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم وجود

---

(١) « الثمرة المرضية ، الجمع بين رأى الحكيمين » ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضاً لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس . وهذا الخامس أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المشترى ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول يلزم وجود ثامن . وهو أيضاً وجوده لا فى مادة ، ويعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع . وهذا وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر . وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ؛ فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا ، وهى الأشياء المفارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات[1] . . .

التنجيم :

من أعجب العجائب أن يمر القمر فيما بين البصر من الناس بأعيانهم فى موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس ، وهو الذى

(١) « المدينة الفاضلة » ، ص ٢٤ وما بعدها .

ينشى الكسوف ، فيموت لذلك ملك من ملوك الأرض . ولو صح هذا الحكم واطرد ، لوجب أن كل إنسان أو أى جسم كان ، إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس ، فإنه يموت لذلك ملك من الملوك ، أو يحدث فى الأرض حادث عظيم . وذلك ما ينفر عنه طباع الغافلين فكيف العقلاء ؟

بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها ، فما الذى دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة وإلى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة ؟ فليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس ، إذ ليس كل ما أشبه شيئاً بعرض من الأعراض فإنه يجب أن يكون شبيهاً به بطبعه وأن يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الآخر .

لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدم مثل المريخ دليلاً على القتال وإراقة الدماء ، لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الأجسام السفلية أيضاً دليلا على ذلك ، إذ هى أقرب منها وأشد ملاءمة . ولو وجب أن يكون كل ما كانت حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع فى الحوائج ، لوجب أن يكون كل بطىء وكل سريع من الأجرام السفلية أدل عليها ، إذ هى أقرب منها وأشبه بها وأشد اتصالاً ، وكذلك الأمر فى سائرها[1] .

العالم :

فى قدم العالم وحدوثه : ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ؟ ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث .

(١) « الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية » ، « نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم » ، طبعة ليدن ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

فأقول : إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظنّ القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم هو ما قاله فى كتابِ طوبيقا إنه قد توجدُ قضيةٌ واحدةٌ بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياسٌ من مقدّمات ذائعة . مثال ذلك : هذا العالَم قديمٌ أم ليس بقديم ؟ وقد وجب على هؤلاءِ المختلفين ، أما أولاً فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد ، وأيضاً فإن غرض أرسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمرِ العالم ، لكنّ غرضه أمرُ القياسات المركّبة من المقدّمات الذائعة . وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون فى أمرِ العالَم : هل هو قديمٌ أم مُحْدَث ؟ كما كانوا يتناظرون فى اللذّة ، هل هى خيرٌ أم شرٌ ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفَيْن من كلّ مسألة بقياسات ذائعة . وقد بين أرسطو فى ذلك الكتابِ وفى غيرِه من كتبه أنّ المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدقُ والكذب ، لأنّ المشهور ربما كان كاذباً ، ولا يطرح فى الجدل لكذبه ؛ وربما كان صادقاً ، فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان . فظاهرٌ أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقادُ بأن العالَم قديمٌ بهذا المثال الذى أتى به فى هذا الكتاب .

ومما دعاهم إلى ذلك الظنّ أيضاً ما يذكرُه فى كتابِ السماء والعالَم أن الكلّ ليس له بدءٌ زمانى . فيظنون عند ذلك أنه يقولُ بقِدمِ العالَم . وليس الأمرُ كذلك . إذ قد تقدّم فبين فى ذلك الكتابِ وغيرِه من الكتبِ الطبيعية والإلهية أنّ الزّمان إنما هو عددُ حركةِ الفلك ، وعنه يحدث . وما يحدثُ عن الشيء لا يشتملُ ذلك الشيء . ومعنى قوله : إن العالَم ليس له بدءٌ زمانى ، أنه لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكوّن البيتُ مثلاً أو الحيوانُ الذى يتكوّنُ أولاً فأولاً بأجزائه ، فإنّ أجزاءه يتقدّمُ بعضُها بعضاً بالزّمان ، والزّمانُ حادثٌ عن حركةِ الفلك ، فمحالٌ أن يكون لحدوثه بدءٌ زمانى . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداعِ البارى جلّ جلالهُ إياه دفعةً بلا زمان . وعن حركتهِ حدث الزمان(١) . . .

(١) « الثمرة المرضية » ، الجمع بين رأيى الحكيمين » ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

النفس

والتى فى مرتبة النّفْس من المبادئ ، كثيرة : منها أنفُسُ الأجسام السماوية ، ومنها أنفُس الحيوانِ الناطق ، ومنها أنفُس الحيوانِ الغيرِ الناطق(١) .

النفس الإنسانية :

التناسخ :

ولا يجوزُ وجودُ النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطن ؛ ولا يجوزُ انتقالُ النفسِ من جسَد إلى جسَد ، كما يقولُه التّناسخيون(٢) .

خلود النفس :

وكذلك الأفعالُ المقدَّرة المسدَّدة ، فإنها تقوّى جزء النفس المعدّة بالفطرة للسعادة ، تصيِّره بالفعل وعلى الكمال ، فيبلغُ من قوتّها بالاستكمالِ الحاصلِ لها أن يستغنى عن المادّة ، فتحصل متبرية منها ، فلا تتلفُ بتلف المادّة إذا صارت غير محتاجة فى قواها ووجودِها إلى مادّة ، فتحصل لها حينئذ السعادة(٣) .

. . . . . . كذلك فى مرضى النفوس من لا يشعرُ بمرضِه ، ويظنّ مع ذلك أنّه فاضلٌ صحيحُ النفس ، فإنه لا يُصْغى إلى قولِ مرشد ولا معلم ولا مقوّم . فهؤلاءِ تبقى أنفسُهم هيولانيةً غيرَ مستكملة استكمالاً تفارقُ به المادة ، حتى إذا بطلت المادّة بطلت أيضاً(٤) .

(١) « السياسات المدنية » ، ص ٤ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ .

(٢) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٤ .

(٣) « السياسات المدنية » ص ٥١ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٣ .

قوى النفس :

وللإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً ، يظهر منها قوى ، بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك قوة العقل . ومن تلك القوى الغاذية ، والمربية ، والمولدة . ولكل واحدة من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة ، القوى الظاهرة ، والإحساسات الباطنة المتخيلة ، والوهم ، والذاكرة ، والمفكرة ، والقوى المحركة الشهوانية ، والغضبية ، والتى تحرك الأعضاء . وكل واحدة ، من هذه القوى التى ذكرناها ، تفعل بآلة ، ولا يمكن إلا كذلك . وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة[١] .

القوى المحركة :

(منها قوى منمية ، وقوى نزوعية) والقوة النزوعية ، هى التى تشتاق إلى الشىء وتكرهه ، فهى رئيسة ولها خدم . وهذه القوة هى التى بها تكون الإرادة . فإن الإرادة هى نزوع إلى ما أدرك وعن ما أدرك ، إما بالحس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الثالثة[٢] .

القوى المدركة :

(ا) الحساسة : قال : الإدراك إنما هو للنفس ، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشىء ، وليس للمحسوس إلا الانفعال[٣] .

(ب) المتخيلة : والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة فى أعضاء أخر ، بل هى واحدة ، وهى أيضاً فى القلب ، وهى تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس ، وهى بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها . وذلك أنها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة ،

(١) « الثمرة المرضية ، عيون المسائل » ، ص ٦٣ ، ٦٤ .
(٢) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥٠ .
(٣) « التعليقات » ، ص ٣ ، طبعة حيدر آباد الدكن .

يتفق فى بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفى بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس[١] .

(حـ) الناطقة : القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم[٢] .

والناطقة منها نظرية ، ومنها عملية ، والعملية منها مهنية ، ومنها مروية . فالنظرية هى التى بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعلمه إنسان أصلاً . والعملية هى التى بها يعرف ما شأنه أن يعلمه الإنسان بإرادة . والمهنية منها هى التى بها تحاز الصناعات والمهن ، والمروية هى التى يكون بها مأخذ الفكر والروية فى شىء مما ينبغى أن يعمل أو لا يعمل[٣] .

وحدة النفس

فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة فى الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة ، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهى صورة لكل صورة تقدمتها[٤] .

العقل

أما العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب النفس ، فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

١ — العقل الهيولانى

. . . . . . والعقل الذى هو بالقوة ، هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شىء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع

(١) « آرا أهل المدينة الفاضلة » ص ٤٩ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .
(٣) « السياسات المدنية » ، ص ٤ .
(٤) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٥١ ، ٥٢ .

ماهيّات الموجودات كلها أو صورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورةً لها(١).

٢ ـ العقل بالملكة أو العقل بالفعل

فإذا حصلت فيه (أى العقل بالقوة) المعقولاتُ التى انتزعَتها عن الموادّ، صارتْ تلك المعقولاتُ معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادّها معقولات بالقوة. فهى إذاً انتزعتْ حصلت معقولات بالفعل التى هى بالفعل معقولات. فإنّها معقولاتٌ بالفعل، وإنّها عقلٌ بالفعل، شىء واحد بعينه(٢).

٣ ـ العقل المستفاد

فالعقلُ بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صُورٌ له من حيثُ هى معقولةٌ بالفعل، صار العقلُ الذى كنّا نقولُه أوّلاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقلُ المستفاد(٣).

٤ ـ العقل الفعّال

والعقلُ الفعّال هو نوعٌ من العقلِ المستفاد، وصُورُ الموجودات هى فيه لم تزَلْ ولا تزال، إلا أنّ وجودَها فيه على ترتيب غيرِ التّرتيب الذى هى موجودةٌ عليه فى العقلِ الذى هو بالفعل. وذلك أن الأخسَّ فى العقل الذى بالفعل كثيراً ما يترتّب فيكون أقدمَ من الأشرفِ من قبل أن ترقينا نحن إلى الأشياءِ التى هى أكملُ وجوداً، وكثيراً ما يكون من الأشياءِ التى هى أنقص وجوداً، على ما تبيّنَ فى كتابِ البرهان ..... العقلُ الفعّالُ يعقل أوّلاً من الموجوداتِ الأكملَ فالأكمل، فإنّ الصُّوَرَ التى هى اليوم فى موادّ هى فى العقل الفعّال صُوَرٌ منتزعَة، لا أنّها كانت موجودة فى موادّ فانتزعت، بل لم تزلْ تلك الصورُ فيه، وإنّما اتّحدتْ فى أمر المادّة الأولى

(١) «الثمرة المرضية»، مقالة فى معانى العقل، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣. (٣) المرجع السابق، ص ٣٥.

وسائر الموادّ بأن أعطيت الصُّوَرَ التى فى العقل الفعّال، والموجودات التى قصد إيجادها قصداً أوّلاً فيما لدينا، وهى تلك الصور، غير أنها لما لم يكن إيجادُها هنا إلا فى الموادّ كوّنت هذه الموادّ؛ وهذه الصُّور فى العقل الفعّال غيرُ منقسمة، وهى فى المادّة منقسمة(١).

الأخلاق

ممارسة الأعمال المحمودة

إن الأشياءَ التى إذا اعتدناها اكتسبنا الخلقَ الجميل، هى الأفعالُ التى شأنها أن تكونَ فى أصحابِ الأخلاقِ الجميلة؛ والتى تكسبنا الخلقَ القبيحَ هى الأفعالُ التى تكون من أصحابِ الأخلاقِ القبيحة. والحالُ فى التى بها يستفادُ تحصيلُ الأخلاق، كالحال فى التى تستفادُ بها الصّناعات؛ فإن الحذقَ بالكتابة إنّما يحصلُ متى اعتادَ الإنسانُ فعلَ من هو حاذقٌ كاتب وكذلك سائرُ الصّناعات. فإن جَوْدَةَ فعلِ الكتابة إنما تصدرُ عن إنسان بالحذقِ فى الكتابة، والحذقُ فى الكتابة يحصلُ متى تقدّمَ الإنسانُ واعتاد جودةَ فعل الكتابة. وجودةُ الكتابة ممكنةٌ للإنسان قبل حصولِ الحذْقِ فى الكتابةِ بالقوّة التى فُطرَ عليها، وأمّا بعدَ حصولِ الحذْقِ فيها فبالصّناعة. كذلك الفعلُ الجميلُ ممكنٌ للإنسان؛ أمّا قبلَ حصولِ الخلُقِ الجميل فبالقوة التى فُطرَ عليها، وأمّا بعد حصولها فبالفعل. وهذه الأفعالُ التى تكونُ عن الأخلاق، إذا حصلت بأعيانها، متى اعتادها الإنسانُ قبل حصولِ الأخلاق، حصلت الأخلاق(٢).

(١) «الثمرة المرضية»، مقالة فى معانى العقل»، ص ٣٧، ٣٨.

(٢) «التنبيه على سبيل السعادة»، ص ٨، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ.

الفضائل

الأشياءُ الإنسانيّةُ التى إذا حصلتْ فى الأممِ وفى أهلِ المدُنِ حصلت لهم بها السّعادة الدّنيا فى الحياةِ الأولى والسّعادةِ القُصوَى فى الحياة الأخرى ، أربعةُ أجناس : الفضائلُ النظريّة ، والفضائلُ الفكريّة ، والفضائلُ الخلقيّة ، والصّناعات العمليّة(١).

١ — الفضائل النظرية

فالفضائلُ النظريّةُ، هى العلومُ التى الغرضُ الأقْصَى منها أن تحصلَ الموجودات ، والتى يحتوى عليها معقولُه مبتغياتها فقط . وهذه العلومُ منها ما يحصلُ للإنسان منذ أوّل أمْرِه ، من حيثُ لا يشعُرُ ولا يَدْرِى كيف ومن أين حصلت ، وهى العلومُ الأوَل . ومنها ما يحصلُ بتأمل ، وعن فحص واستنباط ، وعن تعليم وتعلم(٢).

٢ — الفضائل الفكرية

وأمّا الفضيلةُ الفكريّةُ التى إنّما يَسْتَنْبطُ بها ما يتبدّلُ فى مدد قصار ، فهى القوّةُ على أصنافِ التدبيراتِ الجزئيّة الزمنيّة عندَ الأشياء الواردة التى تردُ أوّلاً فأوّلاً على الأمم أو على الأمّة أو على المدينة . . . . وأمّا القوّةُ التى يستنبطُ بها ما هوأنفعُ وأجملُ ، أو ما هو أنفعُ فى غاية مّا فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهلِ منزل ، فإنّها فضائلُ فكريّة ، منسوبةٌ إلى تلك الطّائفة ، مثل أنّها فضيلةٌ فكريّةٌ منزليّة أو فضيلة فكريّة جهاديّة . وهذه أيضاً تنقسمُ إلى ما سبيلُه ألا يتبدّل إلا فى مدد طِوال ، وإلى ما يتبدّل فى مدد صِغار(٣).

(١) « تحصيل السعادة » ، ص ٢ ، طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ
(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٣) « تحصيل السعادة » ، ص ٢٢ .

٣ — الفضائل الخلقية

. . . . . . فتلك الفضيلةُ ، هى الفضيلةُ التى إذا أرادَ الإنسانُ أن يوفى أفعالَها ، لم يمكنْه ذلك إلا باستعمالِ سائرِ الفضائلِ كلها . فإن لم يتّفق أن يحصلَ فيه هذه الفضائلُ كلّها ، حتى إذا أراد أن يوفى أفعالَ الفضيلةِ له ، استعمل أفعالَ الفضائلِ الجزئيّة فيه ؛ وكانت فضيلتُه الخلقيّة تلك ، فضيلةٌ تستعمل فيها أفعالُ الفضائل الكائنة فى كلّ من سواه من أمَمٍ أو مُدُنٍ فى أمّة ، أو أقسام مدينة ، أو أجزاء كل قسم .

فهذه الفضيلةُ هى الفضيلةُ الرئيسة ، التى لا فضيلةَ أشدّ تقدُّماً منها فى الرّياسة ، ثم يتلوها ما شابَهَها من الفضائلِ التى قوّتُها شبيهةٌ بهذه القوّة فى جزء جزء من أجزاء المدينة . فإن صاحبَ الجيش مثلاً ينبغى أن تكون له ، مع القوّة الفكريّة التى يستنبطُ بها الأنفعَ والأجملَ فيما هو مشترك للمجاهدين ، فضيلةٌ خلقيّة إذا أراد أن يوفى فعلها استعملَ الفضائلَ التى فى المجاهدين من جهة ما هم مجاهدُون(١).

٤ — الفضائل العملية

وأمّا الفضائلُ العمليّةُ والصّناعات العمليّة ، فبأن يعوّدوا أفعالَها ، وذلك بطريقين : أحدُهما بالأقاويل الإقناعيّة ، والأقاويل الانفعاليّة ، وسائر الأقاويلِ التى تمكّنُ فى النفس هذه الأفعالَ والملكات تمكيناً تامّاً حتى يصيرَ نهوض عزائمهم نحوَ أفعالها طوعاً ، وتلك ممكنةٌ بما أعطتها الملكات استعمال الصنائع الخلقيّة وما يعودُ من استعمالها .

والطريقُ الآخر هو الإكراه ، وتلك تستعملُ مع المتمرّدين المتعاصين من أهلِ المدُن والأمَم الذين ليسوا ينهضونَ للصّواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل . وكذلك من تعاصى منهم على تلقى العلومِ النظريّة التى تعاطاها(٢).

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٣١ .

المدينة الفاضلة

رئيس المدينة

فهذا هو الرئيسُ الذى لا يرأسُهُ إنسانٌ آخر أصلاً ، وهو الإمامُ ، وهو الرئيسُ الأوّلُ للمدينة الفاضلة ، وهو رئيسُ الأمّةِ الفاضلة ، ورئيسُ المعمورة من الأرض كلها . ولا يمكن أن تصيرَ هذه الحالُ إلاّ لمن اجتمعتْ فيه بالطبع اثنتا عشْرَةَ خصلةً قد فُطِرَ عليها . أحدُها أن يكونَ تامَّ الأعضاء ، قواها مؤاتيةٌ أعضاءَها على الأعمال التى شأنُها أن تكونَ بها ومتى همَّ عضوٌ مّا من أعضائه بعملٍ يكون به أتى عليه بسُهولة . ثم أن يكونَ بالطبع جيدَ الفَهْم والتصوُّر لكلّ ما يقالُ له ، فيلقاه بفَهْمه على ما يقصدهُ القائل ، وعلى حسب الأمْر فى نفسه . ثم أن يكون جيدَ الحفْظ لما يفهمُهُ ، ولما يراه ، ولما يسمَعْه ، ولما يُدْركه ، وفى الجملةِ لا يكاد ينْساه . ثم أن يكونَ جيدَ الفطْنة ، ذكيّاً ، إذا رأى الشيءَ بأدنى دليل فطن له على الجهةِ التى دلّ عليها الدليل . ثم أن يكون حسَنَ العبارة ؛ يؤاتيه لسانُه على إبانة كلّ ما يُضْمرُه إبانةً تامّة . ثم أن يكون محبّاً للتعليم والاستفادةِ ، منقاداً له ، سهل القَبُول ، لا يؤلمهُ تعبُ التعليم ، ولا يؤذيه الكدُّ الذى ينالُه منه . ثم أن يكون غيرَ شَرِه على المأكولِ والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للّعب ، مبغضاً للكذِب وأهْله . ثم أن يكون كبيرَ النفس محبّاً للكرامة ، تكبرُ نفسُه بالطبع من كل ما يشينُ من الأمور ، وتسمو نفسُه بالطبع إلى الأرْفَع منها . ثم أن يكون الدّرْهَمُ والدّينارُ وسائرُ أعراض الدُّنْيا هيّنةً عنده . ثم أن يكونَ بالطبع محبّاً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجَوْر والظلم وأهلهما ، يعطى النَّصَف من أهْله ومن غيره ، ويحثُّ عليه ، ويؤتى من حلّ به الجَوْر ، مؤتياً لكل ما يراه حسَناً وجميلاً . ثم أن يكون عدلاً غيرَ صعْب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعىَ إلى العَدْل ، بل صعْب القياد إذا دعى إلى الجَوْر وإلى القبيح . ثم أن يكون قوىَّ العزيمةِ على الشىء

الذى يرى أنّه ينبغى أن يُفعل ، جسوراً عليه ، مقداماً ، غيرَ خائف ، ولا ضعيفِ النفس .

واجتماعُ هذه كلّها فى إنسان واحد عَسِرٌ ، فلذلك لا يوجدُ من فُطِرَ على هذه الفطرة إلا الواحدُ بعد الواحد ، والأقلُّ من الناس .

فإن وجد مثلُ هذا فى المدينةِ الفاضلة، ثم حصلت فيه بعد أن يكبُرَ تلك الشرائط الست المذكورةُ قَبْلُ ، أو الخمسُ منها دون الأندادِ من جهة القوّة المتخيلة ، كان هو الرئيس . وإن اتفق أن لا يوجد مثلُه فى وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيسُ وأمثالُه ، إن كانوا توالَوْا فى المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثانى ، الذى يخلفُ الأوّل ، من اجتمعت فيه من مولدِه ، وصباه تلك الشرائطُ ؛ ويكون بعد كبره ، فيه ستّ شرائط : أحدُها أن يكون حكيماً . والثانى أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسيرَ التى دبّرها الأوّلُون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذْوَ تلك بتمامها . والثالث أن يكون له جودة استنباطٍ فيما لا يحفظُ عن السلَف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذْوَ الأئمة الأولين . والرابعُ أن يكون له جودةُ رَوِيّة ، وقوّةُ استنباط لما سبيله أن يعرف فى وقت من الأوقات الحاضرة من الأمورِ والحوادث التى تحدث ، مما ليس سبيلُها أن يسيرَ فيه الأولون ، ويكون متجرّباً بما يستنبطُهُ من ذلك صلاح حالِ المدينةِ . والخامس أن يكون له جودةُ إرشاد بالقول إلى شرائعِ الأوّلين ، وإلى التى استنبطَ بعدهم ، مما احتذى فيه حذْوَهم . والسادس أن يكون له جودةُ ثبات ببدَنه فى مباشرةِ أعمال الحرب ، وذلك أن يكون معه الصّناعةُ الحربية الخادمة والرّئيسة .

فإذا لم يوجدْ إنسانٌ واحدٌ اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدُهما حكيم ، والثانى فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة . فإذا تفرّقتْ هذه فى جماعة ، وكانت الحكمةُ فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد . والرابع فى واحد . والخامس فى واحد . والسادس فى واحد ،

وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل .

فمتى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمةُ جزءَ الرياسة ، وكانت فيها سائرُ الشرائط ، بقيت المدينةُ الفاضلةُ بلا مَلِك ، وكان الرئيس القائم بأمرِ هذه المدينة ليس بمَلِك ، وكانت المدينةُ تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجدَ حكيمٌ تُضافُ إليه ، لم تلبث المدينةُ بعد مدة أن تهلك(١) .

ضرورة الاجتماع

...... إذ جميعُ الكمالات ليس يمكن (للإنسان) أن يبلغها وحدَه بانفراده ، دونَ معاونةِ ناس كثيرين له ، وأن فطرة كلِّ إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغى أن يسعى له بإنسان أو أناس غيرِه ، وكل إنسان من الناس بهذه الحال ، وأنه لذلك يحتاجُ كلُّ إنسان فيما له أن يبلغَ من هذا الكمالِ إلى مجاورةِ ناس آخرين ، واجتماعه معهم . وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاوراً لمن هو فى نوعه ، فلذلك يسمَّى الحيوان الإنسيَّ والحيوان المدنى . فيحصلُ ههنا علمٌ آخر ونظرٌ آخر ، يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملَكات التى بها يسعى الإنسانُ نحو هذا الكمال ، فيحصلُ من ذلك العلم الإنسانى والعلم المدنى(٢) .

المجتمعات الكاملة

...... والجماعاتُ الإنسانيةُ ، منها عظمى ، ومنها وُسطى ، ومنها صُغرى ، والجماعةُ العظمى هى جماعةُ أمم كثيرة تجتمعُ وتتعاون . والوُسطى هى الأمة ، والصُغرى هى التى تحوزُها المدينة . وهذه الثلاثةُ ، هى الجماعاتُ الكاملة . فالمدينة هى أولُ مراتبِ الكمالات(٣) .

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٦ – ٩٠ .

(٢) « تحصيل السعادة » ، ص ١٤ .

(٣) « السياسات المدنية » ، ص ٣٩ .

المجتمعات الناقصة

وأمّا الاجتماعاتُ فى القرى والمحال والسكك والبيوت ، فهى الاجتماعاتُ الناقصة . ومنها ما هو أنقصُ جداً ، وهو الاجتماعُ المنزلى ، وهو جزءٌ للاجتماع فى السكة . والاجتماعُ فى السكة هو جزءٌ للاجتماع فى المحلة وهذا الاجتماعُ هو جزء للاجتماع المدنى . والاجتماعاتُ فى المحال ، والاجتماعاتُ فى القرى ، كلتاهما لأجل المدينة . غير أنّ الفرق بينهما أنّ المحال أجزاءٌ للمدينة ، والقرى خادمةٌ للمدينة .

ضرورة التعاون

...... فالمدينةُ التى يقصدُ بالاجتماع فيها التعاونُ على الأشياء التى تنالُ بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينةُ الفاضلة . والاجتماعُ الذى به يتعاونُ على نيلِ السعادة ، هو الاجتماعُ الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنُها كلها على ما تنالُ به السعادة ، هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورةُ الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأممُ التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة . والمدينةُ الفاضلةُ تشبهُ البدنَ التامَّ الصحيح الذى تتعاونُ أعضاؤه كلها على تتميمِ حياةِ الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدنَ أعضاؤه مختلفةٌ متفاضلةُ الفطرة والقوى ، وفيها عضوٌ واحدٌ رئيس وهو القلب .... فكذلك المدينةُ أجزاؤها مختلفةُ الفطرة ، متفاضلةُ الهيئات ، وفيها إنسانٌ هو رئيس ، وآخر يقربُ مراتبها من الرئيس(١) .

مراتب الرياسة والخدمة

...... ومراتبُ أهلِ المدينة فى الرياسة والخدمة تتفاضلُ بحسب فطر أهلها ، وبحسب الآدابِ التى تأدبوا بها . والرئيسُ هو الذى يرتب الطوائف ، وكلَّ إنسان من كلِّ طائفة ، فى المرتبة التى هى استيهاله .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، ٧٩ .

وذلك إما مرتبة خدمة ، وإما مرتبة رياسة . فتكون هناك مراتبُ تقرب مرتبتَه ومراتبُ تبعد عنها قليلاً ، ومراتبُ تبعد عنها كثيراً . . . . وارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها .

ومدبّرُ تلك المدينة شبيههُ السّببُ الأول الذى به وجودُ سائر الموجودات . ثم لا تزال مراتبُ الموجودات تنحطُّ قليلاً قليلاً ، فيكون كلُّ واحد منها رئيساً ومرءوساً إلى أن ينتهى إلى الموجودات الممكنة التى لا رياسةَ لها أصلاً بل هى خادمة ، وتوجد لأجل غيرها فى المادّة الأولى للاسطقسات[1] .

المدن الجاهلة والضالة

والمدنُ الجاهلةُ والضالة إنما تحدثُ متى كانت الملّة مبنيّةً على بعض الآراء الفاسدة . منها أن قوماً قالوا : إنّا نرى الموجودات التى نشاهدُها متضادّة . وكل واحد منها يلتمسُ إبطالَ الآخر . ونرى كل واحد منها ، إذا حصل موجوداً ، أعطى مع وجوده شيئاً يحفظ به وجودَه من البطلان ، وشيئاً يدفعُ به عن ذاته فعل ضدّه ويحوزُ به ذاته عن ضدّه ، وشيئاً يبطلُ به ضدّه ويفعلُ منه جسماً شبيهاً به فى النوع ، وشيئاً يقتدر به على أن يستخدمَ سائر الأشياء فيما هو نافعٌ فى أفضل وجوده وفى دوام وجوده . وفى كثير منها جعل له ما يقهرُ به كلَّ ما يمتنعُ عليه ، وجعل كل ضدّ من كل ضدّ ومن كل سواه بهذه الحال ، حتى تخيّل لنا أنّ كل واحد منها هو الذى قصد ، أو أن يجاز له وحدَه أفضل الوجود دون غيره ، فلذلك جعل له كل ما يبطلُ به كل ما كان ضاراً له وغيرَ نافع له ، وجعل له ما يستخدمُ به ما ينفعُه فى وجوده الأفضل .

نظرية النبوة

وكما أنّ العضوَ الرئيسى فى البدَن ، هو بالطبع أكملُ أعضائه وأتمها فى نفسه ، وفيما يخصه . . . . وله من كل ما يشاركُ فيه عضو

(١) السياسات المدنية ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

آخر أفضلها . . . . كذلك رئيسُ المدينة ، هو أكملُ أجزاء المدينة فيما يخصّه ، وله من كل ما شارَكَ فيه غيره أفضلَه . . . . وإذا أخذ هذا الإنسانُ صورةً إنسانيةً هو العقل المنفعلُ الحاصلُ بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبةٌ واحدةٌ فقط . وإذا جعلت الهيئة الطبيعيّة مادّة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادّة المستفاد ، والمستفاد مادّة العقل الفعّال ، وأخذت جملة ذلك كشىء واحد ، كان هذا الإنسانُ هو الإنسان الذى حلّ فيه العقل الفعّال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوّته النّاطقة وهما النظريّة والعمليّة ، ثم فى قوّته المتخيّلة ، كان هذا الإنسانُ هو الذى يوحى إليه .

فيكون الله عزّ وجلّ يوحى إليه بتوسّط العقل الفعّال . فيكون ما يَفيضُ من الله ، تبارك وتعالى ، إلى العقل الفعّال ، يُفيضُه العقلُ الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم إلى قوّته المتخيّلة . فيكون بما يَفيضُ منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التّمام ، وبما يفيضُ منه إلى قوّته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيّات بوجود يعقلُ فى الإلهى[1] .

التأويل العقلى لبعض السمعيات

١ — اللوح والقلم

لا تظنّ أنّ القلمَ آلةٌ جماديّة ، واللّوحَ بسْطٌ مُستَطح ، والكتابةَ نقشٌ مرقُوم ؛ بل القلمُ ملَكٌ روحانى ، واللوح ملَكٌ روحانى ، والكتابة تصويرٌ للحقائق . فالقلم يتلقّى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعُه اللوحَ بالكتابة الرّوحانية ، فينبعثُ القضاء من القلَم ، والتقديرُ من اللوح . أمّا

(١) « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٠–٨٦ .

القضاءُ فيشتملُ على مضمونِ أمر الواحد ، والتقدير يشتمل على مضمون التّنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السّموات ، ثم يفيضُ إلى الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصلُ المقدَّرُ فى الوجود (١) .

٢ ــ المعجزات

النبوّةُ مختصّةٌ فى روحِها بقوّةٍ قُدُسيّة تُذْعِنُ لها غريزةُ عالم الخلق الأكبر كما تُذْعِنُ لروحك غريزةُ عالم الخلق الأصغر ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات (٢) .

الموسيقى

١ ــ معنى صناعة الموسيقى

نبتدئ فنلخّصُ أوّلاً ، ما معنى صناعةِ الموسيقى ؟ فلفظ الموسيقى معناهُ الألحان . واسْمُ اللحن قد يقعُ على جماعة نَغَم مختلفة رتّبت ترتيباً محدوداً . وقد يقع أيضاً على جماعة نغم ألّفت تأليفاً محدوداً ، وقرنت بها الحروفُ التى تركّبُ منها الألفاظُ الدّالّةُ المنظومة على مجرى العادة فى الدّلالة بها على المعانى . وقد يقعُ أيضاً على معان أخَر غير هذه ، ليس تحتاجُ إليها فيما نحن بسبيله .

فالمعنى الأوّلُ من هذين ، إمّا أعَمُّ من الثانى ، وإمّا شبْهُ مادّة له . فإن الأول هو جماعةُ نغم تسمعُ من حيثُ كانت ، وفى أىّ جسم كانت . والثانى هو جماعةُ نغم يمكن أن تقرنَ بها الحروفُ التى تركّبُ منها ألفاظٌ

(١) « الثمرة المرضية ، فصوص الحكم » ، ص ٧٧ ، ٧٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

دالّة على معان ، وهذه هى الأصواتُ الإنسانيّة التى تستعملُ فى الدّلالة على المعانى المعقولة ، وبها تقع المخاطبَات .

وظاهرٌ أنّ دلالاتِ اسْمِ اللحْن على هذين بالتقدُّم والتأخر (١) .

٢ ــ غرض كتاب الموسيقى الكبير

وإذا كانت الأقاويلُ التى اشتملتْ على الفنُون الثّلاثة التى أثبَتْناها فى كتابنا هذا ، قد استوفتْ جميعَ ما هو تابعٌ للمبادئ الأوّل الخاصّة بصناعة الموسيقى العلميّة ، وذلك كان مقصودَنا من أوّل ما شرعنا فيها ، فلنَجعلْ هذا الموضعَ آخرَ كتابنا هذا بأسْرِه ، وهُو الكتابُ الذى اشتملَ على اسطقسات هذه الصّناعة ، وعلى الآلات المشهورة ، وعلى تركيبِ الألحان . وكتابُنا هذا إنّما انتظم فى هذه الصّناعات ما شأنُها خاصّة أن يتبعَ المبادئ والأصول الموضوعةَ فيها والمصادرات التى تُسُلمت فيما سلَف .

وأمّا تبيينُ حالِ كثير من مبادئها ، وجلّ الأصولِ الموضوعة ، وسائرِ الأشياءِ الخارجة المنسوبة إلى هذا العلْم بغير الجهةِ التى أثبتت ههنا ، فقد تقدّمنا نحن و وفّيْنا بيانَها ، ولخّصْناها كلها فى كتابنا الذى ألّفناه فى المدْخل ، وفى الأشياء الخارجة المطيفة بهذا العلْم ، والمنسوبةِ إليه بالجهة الأخرى (٢) .

(١) « كتاب الموسيقى الكبير » ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، مدخل الكتاب .
(٢) المرجع السابق ، الفصل الأخير .

المراجع العربية

ا ـ كتب الفارابى

١ ـ الموسيقى الكبير

٢ ـ التنبيه على سبيل السعادة .

٣ ـ إحصاء العلوم : تحقيق الدكتور عثمان أمين .

٤ ـ الجمع بين رأيى الحكيمين

٥ ـ عيون المسائل .

٦ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة .

٧ ـ رسالة للمعلم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها .

٨ ـ تجريد رسالة فى الدعاوى القلبية .

٩ ـ مسائل متفرقة .

١٠ ـ مقالة فى معانى العقل .

١١ ـ تحصيل السعادة .

١٢ ـ السياسات المدنية .

١٣ ـ فصوص الحكم .

ب ـ مراجع أخرى

١ ـ تاريخ خلفاء أمراء المسلمين : السيوطى

٢ ـ الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى: محمد مصطفى حلمى

٣ ـ فيلسوف العرب والمعلم الثانى : الشيخ مصطفى عبد الرازق

٤ ـ وفيات الأعيان : ابن خلكان

٥ ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : ابن أبى أصيبعة

٦ — تاريخ الفلسفة العربية : حنا الفاخورى وخليل الجر
٧ — تاريخ الفكر الأندلسى : تأليف بالنشيا وترجمة حسين مؤنس
٨ — أفلوطين عند العرب : عبد الرحمن بدوى
٩ — تاريخ الفلسفة فى الإسلام : تأليف دى بور
وترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة
١٠ — تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم
١١ — حى بن يقظان : تحقيق وتعليق أحمد أمين
١٢ — فى الفلسفة الإسلامية : إبراهيم مدكور
١٣ — مصادر الموسيقى العربية : تأليف فارمر ، ترجمة حسين نصار
١٤ — مجلة الشئون الاجتماعية : العدد التاسع ، السنة السادسة ١٩٤٥
١٥ — مجلة الأزهر : الجزء التاسع ، المجلد الثامن عشر ١٩٤٧

المراجع باللغات الأجنبية

1. D'Erlanger : La Musique Arabe, Paris, 1930.
2. Famer : A History of Arabian Music, London, 1929.
3. Madkour (Ibrah.) : Abu-NAasr-Al-Farabi, A History of Muslim Philosophy, Otto, Haroswitz — Wiesbaden .
4. Madkour (Ibrah.) : La Place d'Al-Fàràbi dans l'Ecole Philosphique Musulmane, Paris, 1934.
5. Madkour (Ibrah.) : L'Organon d'Aristote dans le monde,Arabe, Paris, 1934.
6. Mubahat Turker : Farabinin Bazi Mantik Eserleri, Ankara, 1958
7. Ency. de l'Islam, vol. 2, Paris, 1927.

فهرست

الفصل الأول

عصر الفارابى

الفصل الثانى

الفارابى فى عصره

الفصل الثالث

جوانب الفارابى

الصفحة

الصفحة

الفصل الرابع

منتخبات من آثار الفارابى